Volume 22

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

Christine Mohrmann, Nimeguen
G. Quispel, Utrecht
W. C. van Unnik, Utrecht
J. H. Waszink, Leyden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
W. den Boer, Leyden
J. W. Ph. Borleffs, The Hague
H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg
P. Courcelle, Paris
R. M. Grant, Chicago
H. H. Janssen, Nimeguen
G. W. H. Lampe, Cambridge
M. McGuire, Washington
H. I. Marrou, Paris
F. G. van der Meer, Nimeguen
P. G. van der Nat, Leyden
H. Ch. Puech, Paris

North-Holland
Publishing Company
Amsterdam

CONTENTS

I. Articles

ALFONSI, LUIGI: L'Oratore Servio Sulpicio Galba in Salviano 209
BARNARD, L. W.: The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.. 161
BARTELINK, G. J. M.: Text Parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana 128
BUCHHEIT, VINZENZ: Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII) . . . 257
GRANT, ROBERT M.: Eusebius, H. E. VIII: Another Suggestion 16
HANSON, R. P. C.: Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit 241
HELFRITZ, HARTWIG: Οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ (I Clem. 20,1) 1
HILL, ROBERT: St John Chrysostom's Teaching on Inspiration in 'Six Homilies on Isaiah' 19
JONKERS, E. J.: Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens im fünften und sechsten Jahrhundert 49
KRAFFT, PETER: Zum Monadenkapitel des Favonius Eulogius 96
LACKNER, WOLFGANG: Zu einem bislang unbekannten Bericht über die Translation der Ignatios-Reliquien nach Antiochien 287
OPELT, ILONA: Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand 38
OPELT, ILONA: Zur literarischen Eigenart von Eucherius' Schrift De Laude Eremi 198
PARMA, CHRISTIAN: Plotinische Motive in Augustins Begriff der Civitas Dei . . 45
QUISPEL, G.: Note sur «De Resurrectione» 14
QUISPEL, G.: The Discussion of Judaic Christianity 81
RONDEAU, M. J.: L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes 176
SEDGWICK, W. B.: Conjectures on the Text of Tertullian 94
SNYDER, GRAYDON F.: The Text and Syntax of Ignatius Προσ 'Εφεσίους 20:2c . 8
TRAENKLE, HERMANN: Textkritische Bemerkungen zur Philosophiae Consolatio des Boethius 272
VAN WINDEN, J. C. M., O.F.M.: Grégoire de Nysse, De Anima et Resurrectione, P.G. 46,17A 256

II. Reviews

ALAND, K.-BLACK, M.-METZGER, B. M.-WIKGREN, A.: *The Greek New Testament* (J. Smit Sibinga) 220
AUBINEAU, M.: *Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 230
BAUER, J. B.: *Christliche Antike* 80
BECKER, U.: *Jesus und die Ehebrecherin* (J. Smit Sibinga) 55
BLACK, M.: *see* ALAND.
BORRET, M., S.J.: *Origène, Contre Celse, I* (J. C. M. van Winden O.F.M.) . . 147
BROX, N.: *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (R. M. Grant) 300
BUCKLEY, F. J., S.J.: *Christ and the Church according to Gregory of Elvira* (R. L. Wilken) 65
DANIÉLOU, J.: *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne* (L. W. Barnard) 224

DAVIES, J. G.: *The Early Christian Church* (R. M. Grant) 141
DEFERRARI, R. J.: *Paulus Orosius, The Seven Books of History against the Pagans* (M. A. Wes) 154
DOUTRELEAU, L.: *see* ROUSSEAU.
DROSTE, B., O.S.B.: «*Celebrare*» *in der römischen Liturgiesprache* (A. Bastiaensen) 63
DUCHROW, U.: *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (J. Engels) 150
FALLER, O., S.J.: *Sancti Ambrosii Opera, Pars VIII* (J. H. Waszink) 308
FELDMANN, L. H.: *Scholarship on Philo and Josephus [1937–1962]* (J. H. Waszink) 78
FELDMANN, L. H.: *Josephus, Jewish Antiquities, Books XVIII–XX* (P. G. van der Nat) 219
FÜRST, H.: *Die göttliche Heimsuchung* (B. Pearson) 139
FUKS, A.: *see* TCHERIKOVER.
GÄRTNER, B.: *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (R. M. Grant) 54
GEBHARDT, E.: *see* HEIL.
GROSDIDIER DE MATONS, J.: *Romanos le Mélode, Hymnes, I–IV* (B. A. van Groningen) 157
HADOT, P.: *see* HENRY.
HARL, M.: *see* MARROU.
HEIL, G.-VAN HECK, A.-GEBHARDT, E.-SPIRA, A.: *Gregorii Nysseni Opera, Volumen IX, Pars I* (J. H. Waszink) 226
HEMMERDINGER, B.: *see* ROUSSEAU.
HENRY, P.-HADOT, P.: *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité* (J. H. Waszink) 66
HORNSCHUH, M.: *Studien zur Epistula Apostolorum* (G. Quispel) 61
ISAKSSON, A.: *Marriage and Ministry in the New Temple* (R. M. Grant) 223
Jahrbuch für Antike und Christentum, 4; 5 (P. G. van der Nat) 214, 295
KARLSSON, G.: *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine* (H. Hennephof) 76
KUIJPER, D., F.FIL.: *Varia Dracontiana* (P. F. Hovingh) 73
LACROIX, B., O.P.: *Orose et ses idées* (M. A. Wes) 155
MARROU, H.-I.-HARL, M.-MONDÉSERT, C.: *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, I–II* (P. G. van der Nat) 144
MCCARTHY, M. C.: *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles* (Sr. Lazare de Seilhac O.S.B.) 313
MERCIER, C.: *see* ROUSSEAU.
METZGER, B. M.: *see* ALAND.
MONDÉSERT, C.: *see* MARROU.
ORSELLI, A. M.: *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* (J. Doignon) 232
PARIS, P.; *see* PIÉDAGNEL.
PIÉDAGNEL, A.-PARIS, P.: *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 307
QUISPEL, G.: *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (J. Daniélou) 301
ROSSI TAIBBI, G.: *Sulla tradizione manoscritta dell'omiliario di Filagato di Cerami* (H. Hennephof) 316
ROUSSEAU, A.-HEMMERDINGER, B.-DOUTRELEAU, L.-MERCIER, C.: *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, livre IV* (R. M. Grant) 142
SIMONETTI, M.: *Studi sull'Arianesimo* (H. von Campenhausen) 304
SPIRA, A.: *see* HEIL.

STERN, M.: *see* TCHERIKOVER.
STOKOWSKA, M.-SZYMUSIAK, J. M., S.J.: *Aureliusz Augustyn o Trójcy Swiętej* (J. H. Waszink) 153
SZYMUSIAK, J. M., S.J.: *see* STOKOWSKA.
TCHERIKOVER, V. A.-FUKS, A.-STERN, M.: *Corpus Papyrorum Judaicarum, I–III* (G. D. Kilpatrick) 137
THUNBERG, L.: *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (E. von Ivánka) 74
TURBESSI, G.: *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (A. Bastiaensen) . . . 55
TURBESSI, G.: *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto* (A. Bastiaensen) . . . 157
VAN HECK, A.: *see* HEIL.
Vetera Christianorum, 2; 3 (P. G. van der Nat) 233
WENHAM, J. H.: *The Elements of New Testament Greek* (G. J. M. Bartelink) . . 140
WENHAM, J. H.: *Key to the Elements of New Testament Greek* (G. J. M. Bartelink) 140
WIKGREN, A.: *see* ALAND.
Communications 159, 235
Books Received 238, 319

Vigiliae Christianae 22 (1968) 1–7; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

OI OYPANOI THI ΔIOIKHΣEI AYTOY ΣAΛEYOMENOI EN EIPHNHI YΠOTAΣΣONTAI AYTΩI (I Clem. 20,1)

VON

HARTWIG HELFRITZ

Zu einem herrschenden consensus nehmen wir hiermit kritisch Stellung. Übersetzt wird die zitierte Stelle

bei Knopf HNT[1] S. 77 „Die Himmel kreisen nach seinem Befehl, und in Frieden gehorchen sie ihm."

bei Harnack[2] S. 24 „Die Himmel, durch Sein Walten in Schwung gesetzt, gehorchen Ihm friedlich."

bei Fischer[3] S. 51 „Die Himmel kreisen durch sein Walten und ordnen sich ihm in Frieden unter."

W. Eltester,[4] G. Bertram[5] u.a. schließen sich diesen Übersetzungen an.[6] W. Bauer[7] gibt als Übersetzungshinweis bei σαλεύω an: „auch v. dem auf Gottes Befehl hin ordnungsmäßig sich vollziehenden Umschwung der Himmel" (dem folgt als einzige Stelle I *Clem.* 20,1!). Entspricht diese Interpretation, der auch die angeführten Übersetzer folgen, dem, was Clemens geschrieben hat? Fischer gibt die Anmerkung (S. 51 Anm. 113) „Dies ist die griechische Vorstellung von den sich drehenden Sphären." Kann man das so einfach behaupten? Knopf HNT S. 77

---

[1] Knopf HNT = R. Knopf, *Die Apostolischen Väter* I, Die Lehre der zwölf Apostel, die zwei Clemensbriefe. Ergänzungsband des Handbuches zum Neuen Testament, herausgegeben von H. Lietzmann (Tübingen, 1920).

[2] Harnack = A. v. Harnack, *Einführung in die Alte Kirchengeschichte – Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians* (I. Clemensbrief) (Leipzig, 1929).

[3] Fischer = J. A. Fischer, *Schriften des Urchristentums*, Erster Teil: Die Apostolischen Väter (eingeleitet, herausgegeben, übertragen, erläutert) (Darmstadt, (1959[3]).

[4] W. Eltester, Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, *New Testament Studies*, Vol. III 1956–57, S. 93–114, dort S. 107.

[5] G. Bertram, Art. σαλεύω im *ThWb* VII, S. 65–71, hierzu S. 70, 26f.

[6] Vgl. hierzu allerdings auch: W. C. van Unnik, Is 1 Clement 20 Purely Stoic?, *Vig. Chr.* 4 (1950) 181–189, folgt S. 181 der Übersetzung von J. B. Lightfoot: „The heavens are moved *by His direction* and obey Him in peace." – Und D. Völter, *Die Apostolischen Väter I. Clemens, Hermas, Barnabas* (Leiden, 1904) S. 59: „Die Himmel, durch sein Walten in Bewegung gesetzt, gehorchen ihm in Frieden."

[7] W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, (Berlin, 1958[5]) Sp. 1468.

und Harnack S. 111 sagen immerhin, daß hier ein merkwürdiger Gebrauch von σαλεύω vorliege.

σαλεύω wird allgemein im Sinne von „schwankend, wankend machen, erschüttern, pass. hin- und herbewegt werden, erschüttert werden, wanken, zittern, in Verwirrung geraten" gebraucht. Es hat eine Vielzahl von Bedeutungen,[8] die aber immer auf eine regellose, ungeordnete Bewegung abzielen. So steht es etwa für das unheildrohende Schwanken des festen Erdbodens (ψ 81,5), für das Zittern bei der Offenbarung des Zorns oder der Allmacht Gottes (ψ 17,8; 45,7; 59,4), auch für das freudige Zittern der Schöpfung vor ihrem Schöpfer (ψ 95,11; 97,7). Im NT wird σαλεύω unter anderem für das Hin- und Herbewegen des Rohres im Winde (*Mt.* 11,7) gebraucht, dann auch für das Beben der Erde als legendäres Geschehen (als Zeichen der Gebetserhörung *Ag.* 4,31; 16,26) oder für ein eschatologisch-apokalyptisches Ereignis (*Mt.* 24,29).[9]

Die Lexika wie Liddell-Scott oder Stephanus, Thes. Ling. Graec. und andere führen kein Beispiel an, das σαλεύω für die Bewegung der Sphären, „das Kreisen der Himmel", verwendet. Bertram behauptet es zwar für Philo (aaO. 68,6f): „Die Weltordnung beruht auf dem unerschütterlichen (ἀσάλευτος (!), Ergänzung von mir) Gleichgewicht der Elemente AetMund 116. Darauf gründet sich die Vorstellung von der Gesetzmäßigkeit u. Regelmäßigkeit des Wandels der Elemente, bes der Himmelskörper. Mit Bezug auf das Gleichmaß dieser Bewegungen wird ebenfalls unser Verbum gebraucht." Bertram gibt hier keine Stelle bei Philo an. Es ist auch kein Beispiel zu finden, Philo gebraucht σαλεύω im psychologischen Bereich.

Die Bewegung der Sphären, was unsere Übersetzer mit „die Himmel kreisen" zum Ausdruck bringen wollen,[10] gehört allerdings zum naturwissenschaftlichen Weltbild der Antike.[11] Aber dieses Bewegen wird nicht durch σαλεύω sondern durch κινέω[12] ausgedrückt.

---

[8] In der LXX wird es 61 mal für 23 hebräische Wurzeln verwandt.

[9] Zu dem vielseitigen Gebrauch, besonders auch in der Profan-Gräzität, s. die Lexika, sowie Bertram aaO.

[10] Harnack und, ihm folgend, Eltester übersetzen „Die Himmel, durch Sein Walten in Schwung gesetzt." Vielleicht vermutet H. hier stärker die aristotelische Vorstellung vom unbewegten Beweger, aber er spricht nirgends davon. S. Aristot Metaph 1073a23f καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὑτό oder Ps-Aristot de mundo 400b11f.

[11] Hultsch, Art. „Astronomie" in Pauly-Wissowa Bd. 2 Sp. 1828–62, bes §§ 10.11.

[12] Aristot Metaph 1073a f oder zB. die kleine Schrift von Autolykos (um 300 v. Chr.) „περὶ κινουμένης σφαίρας". Auch περιάγω wird verwendet, wie das fol-

Neben solchem merkwürdigen Gebrauch von σαλεύω – sofern es mit „kreisen" übersetzt wird – ist auch οὐρανοί für profan-griechischen Sprachgebrauch ziemlich fremd. Wäre das gemeint, was die Übersetzer hier gewöhnlich heraushören, so stünde mit größter Wahrscheinlichkeit wohl σφαῖραι. Sollte hier Clemens so stark umgeformt und auf sein Wissen über die Kosmologie seiner Zeit verzichtet haben – dieses Wissen tritt ja offensichtlich in c. 20,8 in den anzunehmenden Welten hinter dem Okeanos hervor? Gerade das unbedenkliche Aussprechen dieser naturwissenschaftlichen Annahme[13] läßt nicht annehmen, daß Clemens dem Gebrauch von σφαῖραι auswiche. Er spricht aber von οὐρανοί. Der Plural οὐρανοί wird im ganzen Profan-Griechisch, soweit uns bekannt, nur in der Kosmologie des Anaximander[14] gebraucht, außerdem noch an einer Stelle, die seinem Schüler Idaios zugeschrieben wird.[15] Für Anaximander sind die Gestirne Lichtöffnungen in Hohlringen,[16] welche mit Feuer gefüllt sind und um die Erde herumziehen.[17] Diese Gestirne gelten auch bei ihm (wie man es allgemein annahm) als Götter

---

gende Zitat aus Ps-Aristot (nach der allgemeinen Annahme von einem Stoiker verfaßt) de mundo 398b6f zeigt: σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον (ergänze: für Gott im Vergleich mit dem Großkönig) αὐτὸν μὲν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἥλιόν τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἴτιόν τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας. – 398b19f οὕτως οὖν καὶ ἡ θεία φύσις ἀπό τινος ἁπλῆς κινήσεως τοῦ πρώτου τὴν δύναμιν εἰς τὰ ξυνεχῆ δίδωσι, καὶ ἀπ' ἐκείνων πάλιν εἰς τὰ πορρωτέρω, μέχρι ἂν διὰ τοῦ πάντος διεξέλθῃ· κινηθὲν γὰρ ἕτερον ὑφ' ἑτέρου καὶ αὐτὸ πάλιν ἐκίνησεν ἄλλο σὺν κόσμῳ, ... – 399a1f διὰ γὰρ ἁπλῆς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ περιαγωγῆς ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ περατουμένης ἀλλοῖαι παντῶν διέξοδοι γίνονται, καίτοι ὑπὸ μιᾶς σφαίρας περιεχομένων. Aus verschiedenen Gründen ist diese Stelle wichtig. Eine δύναμις durchdringt (διήκω) den ganzen Kosmos und bewegt (κινέω) Sonne und Mond und setzt (περιάγω) den ganzen Himmel in Umlauf. Von einer ersten Bewegung ausgehend, gerät durch diese erste allmählich alles in Bewegung, in eine Bewegung, die – bis auf ihren ersten Anstoß – von selbst und mit Ordnung (σὺν κόσμῳ und nicht ein Wort vom Stamm ταγ-, wie bei Clemens) abläuft wie ein Uhrwerk.

[13] Knopf HNT S. 80f bietet dazu reichlich Material. Vielleicht verbindet sich hier in Clemens naturwissenschaftliche Annahme mit Hi 38,18f, zumal Hi. 38f sich zu c. 20 häufiger in Bezug setzen läßt!

[14] Ed. Zeller, *Philosophie der Griechen* (Leipzig, 1923⁷) Bd. I, 1 S. 270–315, bes. S. 306f.

[15] Traub, Art. οὐρανός, *ThWb* V S. 496–501; 509–543, dort S. 497 Anm. 2.

[16] Sie werden κύκλοι genannt, s. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I S. 84,9f in (1954)⁷.

[17] Diese Bewegungen seien durch πνεύματα bewirkt, also Ausdünstungen der Erde auf Grund von Sonneneinwirkung, und werden τροπαί genannt. s. Aristot Meteor II,1 353b8f τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι dazu Zeller aaO. S. 298 Anm. 4.

und werden deshalb unter anderem οὐρανοί genannt.[18] Weiter werden κόσμοι und οὐρανοί zusammen erwähnt, wobei, wie Ed. Zeller erklärt,[19] die οὐρανοί die uns bekannten Welten bezeichnen im Gegensatz zu den κόσμοι, die uns unbekannt sind.[20]

Ich möchte nicht annehmen, daß Clemens diesem Sachverhalt nachgespürt hat. Wenn es ihm um die Bewegung der Sphären gegangen wäre, hätte er doch gewiß das zu seiner Zeit übliche σφαῖραι benutzt. Wenn es ihm um die οὐρανοί des Anaximander gegangen wäre, hätte er doch gleich diese Himmel mit den Gestirnsumläufen in Verbindung gebracht – die werden aber erst in c. 20,3 erwähnt. Außerdem hätte er sich doch gewiß eines anderen Verbs der Bewegung bedient.[21]

Der Plural οὐρανοί kommt nun aber häufig in der LXX vor (an 51 Stellen). Ermöglicht ist diese Pluralbildung wahrscheinlich durch das hebräische Pluraletantum, begründet ist sie vermutlich in der Plerophorie des hymnischen Stils.[22] Mögen die Übersetzer der LXX bei dem Plural die Vorstellung des einen Himmel gehabt haben, der als Wohnbereich Jahwes angesehen wurde, dann auch als dessen Macht- und Herrschaftsbereich.[23] Es ist aber zu vermuten, daß der Plural mit der Zeit als echter

---

[18] Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς Diels aaO. I S. 86,13.

[19] Zeller aaO. S. 307 Anm. 2.

[20] ἐξ οὗ (erg. ἀπείρου) δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. Diels aaO. I S. 83,29f.

[21] Es muß hier noch auf Aristot Cael 278a20f verwiesen werden. Dort geht A. auf die Frage nach der Möglichkeit mehrerer Himmel ein. Da ja der Himmel zu den stofflichen Einzeldingen gehört, müßte eigentlich die Möglichkeit mehrerer Himmel bestehen. Ist aber aller Stoff für ihn verbraucht, gibt es keinen weiteren Himmel. Als Erklärung des Wortes οὐρανός bietet A.: 278b12f (1) ἡ οὐσία ἡ τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς = Äther oder Wohnung der Gottheit, (2) Schale, in der Sonne, Mond und einige Sterne sich befinden, (3) Körper, der von der äußersten Schale umschlossen ist, also τὸ ὅλον und τὸ πᾶν. Außerhalb des Himmels im Sinne von (3) kann kein Stoff geraten, also ist dieser Himmel der einzige, und es gibt weder jetzt noch je mehrere Himmel. – Natürlich wird in dem Abschnitt der Plural οὐρανοί gebraucht, aber am Schluß steht ja betont, daß man nur die Vorstellung von *einem* Himmel haben kann.

[22] Wie das Traub animmt, aaO. S. 510,31f. F. Torm, Der Pluralis οὐρανοί. *ZNW* 33 (1934) 48–50, wird sich mit diesem Ergebnis auch zufrieden geben müssen. – Differenzierter ist die Untersuchung von P. Katz, *Philo's Bible* (Cambridge, 1950) S. 141–146, sein Ergebnis S. 145f. Philo gebraucht nicht den Plural οὐρανοί, nur 3 von 6 Kodizes, angeblich die von geringerem Wert, bieten einmal in LegAll 1,1 den Plural.

[23] vRad Art. οὐρανός *ThWb* V S. 501–509, Teil B Altes Test. Wohnbereich: S. 503,13; Macht- und Herrschaftsbereich: S. 506,26; auch Traub aaO. 510,14, dort ist Gott als „Schöpfer des Himmel u Regent vom Himmel" synonym mit „Himmel". Über die Vielzahl von Himmelssphären sagt vRad, S. 502,14f, diese Vorstellung

Plural verstanden wurde, als nämlich die Vorstellungen bezüglich mehrerer Himmels und Gottes Regierung über diese zunahmen.[24]

Über die Vorstellungen, die mit dem Plural οὐρανοί im NT verbunden sind, ist keine Regel aufzustellen. Auch werden Singular und Plural in gleicher Weise benutzt. Auf jeden Fall herrscht Gott über Himmel und Erde (beachte: *Mt.* 6,9 + 10: πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und γενηθήτω τὸ θέλεμά σου. ὡς ἐν οὐρανῷ...). Daß aber οὐρανοί synonym für σφαῖραι gebraucht wird, läßt sich im NT nicht nachweisen. – Philo gebraucht nur den Singular οὐρανός (außer der einen Stelle s. Anm. 22). Er spricht von den κινήσεις καὶ οὐρανόν,[25] auch davon, daß der Himmel von sieben κύκλοι umgürtet sei (OpMund 112, I, 39, 17f), dh er spricht von Veränderungen am Firmament-οὐρανός mit kosmologischen Fachausdrücken.

Bevor aber diese Untersuchung zusammengefaßt werden kann, muß noch das τῇ διοικήσει beachtet werden. Knopf HNT S. 77 nennt es ein „Lieblingswort der Stoiker", und zu seinen Stellen wären noch viele stoische Beispiele anzuführen. Es sollte aber auch beachtet werden, daß διοικεῖν und Derivate in der LXX vorkommt. An 6 Stellen ist die Regierung weltlicher Herrscher gemeint, 2mal das Walten der Weisheit, und 2mal (*Sap.* 12,18; 15,1) wird διοικεῖν für Gottes Regiment verwendet. Der Aristeasbrief gebraucht 234 und 254[26] ebenfalls διοικεῖν für Gottes Walten, neben mehreren Stellen, die auf weltliche Herrscher Bezug nehmen.

I *Clem.* 20 wird als „Schöpfungshymnus"[27] angesehen. Die Frage nach der Herkunft dieses „Hymnus" ist nicht eindeutig zu lösen. Wir besitzen keinen Text, der dem Clemens als Vorlage zu diesem Kapitel

---

scheint Israel nicht gekannt zu haben. Man kennt aber eine Unterteilung des Himmels (502,41f) wie etwa die Kammern für die Winde (vgl. I *Clem.* 20,10) etc.

[24] Traub, aaO. S. 510,41f, sowie S. 511f, s. auch Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1954²) Bd. III S. 531f.

[25] Die κινήσεις κατ' οὐρανόν geben Auskunft über Erdbeben, ebenso bestimmen sie auch die Jahreszeiten (entsprechend Gen. 1,14 εἰς καιρούς) s. OpMund 59, I 19,13f. Oder: DeCherub 21, I 175,2f κίνησιν γὰρ αἱ κατ' οὐρανὸν σφαῖραι ... ἔλαχον. Oder: DetPotIns 85, I 277,22d; Agric 51, II 105,22f.

[26] Diese beiden Stellen stehen in besonderer Nähe zu der Clemensstelle: 254, διότι θεὸς τὸν πάντα κόσμον διοικεῖ μετ' εὐμενείας καὶ χωρὶς ὀργῆς ἁπάσης (zu I *Clem.* 19,3; 20,1) 234, καθὼς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα κατασκευάζεται καὶ διοικεῖται κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν. Der Satz könnte als Überschrift zu c. 20 stehen, wobei Clemens statt κατασκευάζεται vielleicht τάσσεται geschrieben hätte.

[27] R. Knopf, *Der erste Clemensbrief* (Leipzig, 1899) S. 180.

gedient haben könnte. Wir werden vielleicht eine völlig eigenständige Formulierung des Clemens anzunehmen haben. Alle bisher herangezogenen Passagen bieten keine wörtlichen Parallelen, aber alle zeigen eine geistige Verwandschaft zu diesem Kapitel. Es wird versucht, durch Gliederung des c. 20 eine Nähe zu stoischen Texten aufzudecken. Knopf HNT S. 81 und Thierry[28] teilen daher nach den 4 Elementen auf: Feuer (VV 1–3), Erde (4+5), Wasser (6–8) und Luft (9+10). W. Eltester (aaO. 108) stellt die Möglichkeit heraus, Clemens habe nach dem „naiven" Weltbild der drei Stockwerke (Himmel, Erde, Unterwelt) in den VV 1–5 gegliedert und in den VV 6–10 einzelne Naturerscheinungen zum Thema „Frieden und Eintracht" hinzugefügt.[29] Wir können hier nur annehmen, daß durch den Gebrauch der LXX diese kosmologische Vorstellung Himmel–Erde–Unterwelt, wie sie I *Clem.* 20 – übrigens m M n auch c. 28,3 und 33,3 – zum Ausdruck bringt, Ansehen und Geltung errungen hatte, wenigstens in den christlichen Gemeinden in Rom z.Z. des Clemens.

Clemens formuliert in c. 20,1, das haben wir zu zeigen versucht, mit Begriffen, die er vornehmlich wohl aus der LXX hat. Die Vorstellung, die er mit seinen Worten an dieser Stelle verbindet, wird sich von den „sich drehenden Sphären" entfernt haben. Für diese würde es ihm nämlich nicht an treffenderen Begriffen aus dem naturwissenschaftlichen Bereich gefehlt haben. Seine Vorstellung wird sich aber auch nicht ganz mit der der LXX-Stellen decken, obgleich diese in der Formulierung enge Bezüge aufzeigen, so zB.:

ψ 95,11 εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί καὶ, ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ, σαλευθήτω ἡ θάλασσα καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.

Sap. 16,18 ἰδοὺ ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ, ἄβυσσος καὶ γῆ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτοῦ σαλευθήσονται.

Denn wegen des Dativs τῇ διοικήσει wird man nicht übersetzen können „die Himmel, die angesichts seines Regimentes erzittern". Es bleibt aber die Tatsache, daß die Himmel sich Gott unterordnen (ὑποτάσσονται αὐτῷ)[30] im Gegensatz zu allen Teilen der Natur,[31] die von Gott ihre Ordnung zugewiesen bekommen! Als Übersetzung muß

---

[28] J. J. Thierry, Note sur τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων au chapitre XX de la Ia Clementis, *Vig. Chr.* 14 (1960) 235–244.

[29] Van Unnik aaO. gibt aus dem Bereich des AT Texte zum Thema „Preis der Schöpfung", ergänze: 1 QH 1,1–20!

[30] Es ist deshalb vielleicht nicht ganz abwegig, daß Clemens an personifizierte Himmel(swesen) denkt und hier schon mit die Aufgabe des Briefes im Auge hat, die Korinther zu ermahnen μάθετε ὑποτάσσεσθαι c. 57,2.

[31] Einschl. Sonne, Mond und Sterne, wie V. 3 zeigt.

also „Die Himmel, durch sein Walten in Bewegung versetzt, ordnen sich ihm in Frieden unter" vorgeschlagen werden. Die Vorstellung des Clemens hierbei ist nicht eindeutig zu zeigen. Aber das ist wohl klar geworden, daß Clemens von einer naturwissenschaftlichen Formulierung absieht und Begriffe aus biblischem Bereich benutzt.

65 *Mainz-Gonsenheim*, Grabenstrasse 53

Vigiliae Christianae 22 (1968) 8–13; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

THE TEXT AND SYNTAX OF IGNATIUS ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ 20:2c

BY

GRAYDON F. SNYDER

The phrase φάρμακον ἀθανασίας has served scholars for several decades in either a pejorative sense or as a sacramental cliché. For the non-sacramental historian the phrase signifies that magical practice which marks so-called Early Catholicism[1] or Gnosticism[2]. For the sacramentarian the phrase confirms an early presence of later liturgical formulations.[3] The text and syntax of *Ephesians* 20,2c will not allow either interpretation.

Normally the phrase in question reads as follows: ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας. Ignatius seldom uses the expression ὅς ἐστιν, reserving ὅς for the personal relative "who". Two exceptions to this stylistic procedure are both cases of attraction: (1) that of a masculine

---

[1] Used especially by R. Bultmann to designate *John* 6,51b–58b as a later sacramental addition (*Das Evangelium des Johannes* [Göttingen, 1953], *ad loc.*), but also many others: E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London, 1964), pp. 116, 118; G. Bornkamm, "Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 47 (1956), 163 and "Herrenmahl und Kirche bei Paulus," *New Testament Studies* 2 (1955–1956), 206.

[2] H. W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien* (Gütersloh, 1940), p. 112 and H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen, 1929), p. 168.

[3] From among many: B. Jankowski, *De Eucharistia apud Ignatium Antiochenum* (Varsavia, 1952), pp. 74, 76; J. Solano, *Textos Eucaristicos Primitivos*, I (Madrid, 1952), 43–47; F. L. Cirlot, *The Early Eucharist* (London, 1939), pp. 78–121; A. Casamassa, *I Padri Apostolici* (Roma, 1938), p. 154; W. Scherer, "Zur Eucharistielehre des heiligen Ignatius von Antiochien," *Theologisch-praktische Quartalschrift* 76 (1923), 627–632; J. Réville, *Les origines de l'eucharistie* (*Messe. – Sainte-Cène*) (Paris, 1908), pp. 32–40; J. Nirschl, "Die Eucharistie nach der Lehre des h. Ignatius von Antiochien aus seinen Briefen dargestellt," *Jahres-Bericht über das königliche Lyceum zu Passau für das Studienjahr 1873/74* (Passau, 1874); T. Dreher, *Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenaeus über die Eucharistie als Sakrament* (Sigmaringen, 1871).

It is especially tempting to connect early catacomb portrayals of the Eucharist or its elements with the φάρμακον ἀθανασίας since there the yearning for immortality may be so easily insinuated. See C. R. Morey, *Early Christian Art* (Princeton, 1942), p. 60 and J. Wilpert, *Fractio Panis* (Freiburg im Breisgau, 1895), pp. 73 f.

predicate substantive attracting what should have been a feminine relative (*Eph.* 9,1), and (2) a ὅ ἐστιν attracted to ὅς ἐστιν by a masculine predicate substantive (*Mag.* 15,1). On the other hand, ὅ ἐστιν occurs eleven times (*Eph.* 17,2, 18,1; *Mag.* 7,1, 10,2; *Trall.* 8,1 [bis], 11,2; *Rom.* 5,1, 7,3 [bis]; *Smyr.* 5,3) six of which must be the explanatory relative *id est*, since there is neither a neuter antecedent nor a neuter predicate substantive (*Eph.* 17,2; *Mag.* 7,1, 10,2; *Trall.* 8,1, 11,2; *Rom.* 7,3) and except for *Eph.* 18,1 the remainder are best understood as explanatory relatives. Consequently *Eph.* 20,2c almost certainly read ὅ ἐστιν rather than ὅς ἐστιν. If it is the customary explanatory relative then only ὅ ἐστιν will do. If it is the rare relative pronoun and copulative, it would, as observed above, very likely have been attracted to the neuter φάρμακον.

In regard to text the shorter Greek (G) carries the usually accepted ὅς ἐστιν, while the longer Greek (g) reads ὅ ἐστιν and the Latin (L) has *quod est*. Though G normally has the preferred reading, here the other major texts should be accepted. For one could explain the change of ὅ to ὅς as a developing liturgical interest, but no reason for a change from ὅς to ὅ can be offered. Therefore for stylistic and textual reasons the phrase in *Eph.* 20,2 should read: ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας.

Even so ἄρτος cannot be precluded as the substantival antecedent of ὅ which, with this reading, now might be the result of attraction to the neuter predicate substantive φάρμακον. However, as already noted, such a syntactical structure seldom occurs in the letters of Ignatius. A perusal of the eleven instances of ὅ ἐστιν in the epistles will demonstrate why this is so:

Eph. 17,2, διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

We find here neither attraction to a predicate nominative nor is there a neuter antecedent. The proper antecedent must be the action: λαβόντες θεοῦ γνῶσιν.

Eph. 18,1, περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον...

As noted above this must be a true case of attraction where ὅ refers to the masculine antecedent σταυρός.

Mag. 7,1, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

There is neither attraction to the predicate nor any neuter antecedent. ὅ ἐστιν can only refer to the oneness of the various preceding actions.

Mag. 10,2, μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

Again there is no attraction nor is there a neuter antecedent. The explanatory relative refers to the preceding action.

Trall. 8,1, ὑμεῖς οὖν τὴν πραϋπάθειαν ἀναλαβόντες ἀνακτήσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.

In the first instance ὅ cannot have been attracted to σάρξ and there is no neuter antecedent. So ὅ must refer to the action "renewal of faith". In the second phrase attraction to αἷμα is possible but intrinsically improbable since the second ὅ parallels the first, referring to the assumed phrase "renewal of love".

Trall. 11,2, οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅ ἐστιν αὐτός.

Again there is no possibility of attraction and no neuter antecedent so that ὅ must refer to the total action which had united the head and limbs, probably τὸ πάθος.

Rom. 5,1, δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστιν στρατιωτικὸν τάγμα.

The ὅ ἐστιν is clearly an explanatory insertion.

Rom. 7,3, ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυείδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.

In this crucial liturgical passage the first ὅ cannot refer to ἄρτος since the predicate substantive is feminine. The second ὅ ἐστιν is undoubtedly a parallel construction even though attraction, in this case, remains a possibility. The two instances are explanatory and not to be taken as direct equations. Ignatius yearns for the same historical consummation of life (σάρξ[4]) and the same unity of love given by Jesus Christ.

Smyr. 5,3, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις.

While πάθος antecedes ὅ, as is common in Ignatius a total action is implied – the larger saving event.

With the exception of *Eph.* 18,1 and in a technical sense perhaps *Smyr.* 5,3, Ignatius does not intend a direct antecedent for ὅ, but an action.[5] What is true elsewhere is true also for *Eph.* 20,2. The ὅ does not refer to ἄρτος, but to the action ἕνα ἄρτον κλῶντες.[6] This conclusion may be buttressed by three further observations:

---

[4] G.F.Snyder, "The Historical Jesus in the Letters of Ignatius of Antioch," *Biblical Research* 8 (1963), 10.

[5] J.B.Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part II, Vol. II (London, 1885), p. 128.

[6] Lightfoot preferred the reading ὅ ἐστιν but finally supposed it was due to

(1) Ignatius does not use the definitive copulative in other eucharistic texts. In *Trall.* 8,1 and *Rom.* 7,3 an identification of ἄρτος with σάρξ is impossible. In the often quoted text of *Smyr.* 7,1, moreover, the σάρξ of Jesus is identified as the eucharistic action.

(2) To this point in Christian literature the single element ἄρτος has not been the definite antecedent of the eucharistic formula. Both the Synoptics (*Mt.* 26,26; *Mk.* 14,22; *Lk.* 22,19) and Paul (1 *Cor.* 11,24) have the neuter pronoun: τοῦτο μού ἐστιν τὸ σῶμα. Because these are liturgical formulations one could not determine by an investigation of style whether τοῦτο had been attracted to σῶμα. Even so, the Pauline text fortunately clarifies the neuter τοῦτο. In the next phrase (v. 24) the τοῦτο ποιεῖτε identifies τοῦτο as the act of breaking bread and giving thanks. Paul was even more explicit in 1 *Cor.* 10,16: τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν is described as that activity which undergirds the κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ.[7]

(3) The meaning of φάρμακον does not support the purported direct equation of ὅ with ἄρτος. If here the eucharistic bread is identified with a substance which produces immortality, then such an equation stands alone within the literature of the period. To be sure, H. Schlier and H. W. Bartsch have considered the phrase a Gnostic intrusion within the stereotyped traditionalism of Ignatius, but such Gnostic texts are difficult to produce. Of the three *much* later texts offered none give satisfactory proof of such a Gnostic understanding of ἄρτος. The three are:

(a) The Anaphora of the Sacramentary of Serapion of Thmuis (ca. 350),[8] καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς.

(b) *Acta Thomae* 135, Ὦ Τερτία οὐδέπω ἤκουσας τοῦ κήρυκος τῆς ζωῆς. οὐδέπω ταῖς σαῖς προσέπεσεν ἀκοαῖς. οὐδέπω ἐγεύσω τοῦ τῆς ζωῆς φαρμάκου.

(c) An Unedited Berlin Papyrus.[9] The eucharist serves εἰς φάρμακον

---

attraction (*op. cit.*, p. 87). J. C. Maurer rejected the possibility of attraction and rightly understood "breaking one bread" as the antecedent. He remained convinced, however, that φάρμακον was a magical intrusion. How breaking bread could be magical was left unexplained (*Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium* [Zürich, 1949], pp. 93f.).

[7] See G. Bornkamm, "Herrenmahl und Kirche bei Paulus," *New Testament Studies* 2 (1955–1956), 205.

[8] Edited by F. E. Brightman, *Journal of Theological Studies* 1 (1900), 106, lines 16–18.

[9] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn, 1926), p. 257, footnote 2.

ἀθανασίας, ἀντίδοτον ζωῆς ὑπὲρ τοῦ μὴ ἅπαντα ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν σοὶ διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδός.

In the Anaphora of Serapion the single element bread is not identified as φάρμακον and only a very literal reading of the passage would take τόσημα as a physical disease rather than spiritual or ecclesiastical alienation. Neither does the Berlin Papyrus identify φάρμακον with an element of the eucharist and, depending on the context (which is not available), ζῆν ἐν σοί could be meant ecclesiastically as in Ignatius (*Eph.* 20,2).[10] The passage in *Acta Thomae* offers more positive evidence. Here one "tastes" the φάρμακον as if it were the eating of an element rather than the breaking of bread with the κοινωνία which was important. If so then this third century Gnostic document would be a later attestation that the elements of the eucharist were assigned magical power in Gnostic circles.

But φάρμακον in Ignatius has quite another implication. Lexicographical studies have already demonstrated a probable medicinal meaning for the word.[11] To these studies can be added the following:

(1) In *Trall.* 6 φάρμακον maintains the same meaning as in *Eph.* 20,2. The Trallians have been warned about ἀλλοτρία βοτάνη which is αἵρεσις. The Errorists offer their heresy mixed with honeyed wine.[12] In the simile (ὥσπερ) the heresy is a φάρμακον θανάσιμον. It is a medicine, but coming from the Errorists a deadly one. Because of its apparent medicinal effect the ignorant take it gladly. We can assume the honeyed wine places the locus of this problem in the center of the κοινωνία – the eucharist (*Smyr.* 7,1).

(2) In *Eph.* 20,2 φάρμακον also signifies a medicine, but in contrast to *Trall.* 6 it is life giving (ἀθανασίας),[13] for it is unifying rather than

---

[10] While accepting the sacramental character of the Eucharist in Ignatius several nevertheless have concluded that ecclesiastical unity is the real concern: W. Bieder, "Das Abendmahl in christlicher Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochia," *Evangelische Theologie* 16 (1956), 77; O. Perler, "Eucharistie et unité de l'église d'après Saint Ignace d'Antioche," *XXXV Congresso Eucaristico Internacional*, Sesiones des Estudio, II (Barcelona, 1952), pp. 424–429; Th. Camelot, *Ignace d'Antioche* (Paris, 1944), pp. 36–39.

[11] T. Schermann, "Zur Erklärung der Stelle *epist. ad Ephes.* 20,2 des Ignatius von Antiocheia: φάρμακον ἀθανασίας," *Theologische Quartalschrift* 92 (1910), 6–19. Also accepted by W. Bauer, *Die Apostolischen Väter* II (Tübingen, 1920), p. 219.

[12] *Odes of Solomon* 22,7, 38,8 and 38,12. In 38,8 heresy is a medicine (ṣm) and in 38,2 is given with ḥmra.

[13] Note that all three examples given above as parallels have adopted the word ζωή for ἀθανασία. Bauer (*op. cit.*, p. 218) translated it "die den Tod verhindert".

schismatic. Its medicinal meaning is further demonstrated by the parallel phrase ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.

(3) Symbolic medical language characterizes Syriac church literature as it relates to the problem of schism. Besides those indicated in the Odes of Solomon, others could be mentioned such as the later *Didascalia apostolorum* (X, XIX). So prevalent is such material that some have even maintained that Syrian bishops were also physicians.[14]

The total evidence – syntactical, textual and interpretive – offers considerable weight to the suggestion that φάρμακον ἀθανασίας in *Eph.* 20,2 is not an element of the eucharist but an action of the Christian community which produces and designates ecclesiastical unity. The φάρμακον itself then cannot be substantial but will be one of the frequent similes of ecclesiastical illness or health.

Oak Brook (Illinois 60523, U.S.A.), Bethany Theological Seminary, Butterfield and Meyers Roads

[14] Ignatius can even call Jesus a doctor (*Eph.* 7,2). For other medical references see H. Achelis, ed., *Die syrische Didaskalia* (Leipzig, 1904), pp. 381–384; H. H. Connolly, ed., *Didascalia apostolorum* (Oxford, 1929), p. xci; J. Ott, "Die Bezeichnung Christi als ἰατρός in der urchristlichen Literatur," *Der Katholik* (Mainz) 5 (1910), 454–458.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 14–15; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

NOTE SUR « DE RESURRECTIONE»

BY

G. QUISPEL

Les éditeurs de l'écrit «De Resurrectione»[1], traité valentinien qu'on vient de publier, ont discuté sur le sens du passage suivant:

> L'arrière-faix (χόριον) du corps est
> la vieillesse, et tu es
> corruption. Tu as
> la perte pour gain.
> Car tu n'abandonneras pas le
> meilleur, si tu t'en vas. Le pire
> comporte la diminuation,
> mais c'est grâce pour lui.
> (p. 47, 17–24).

On lit dans le commentaire (pp. 34–35) que W. Till s'était d'abord résigné à conserver le mot grec dans sa traduction, remarquant qu'il est difficile d'apercevoir ce qui est entendu ici par χόριον.

H.-Ch. Puech, cependant, persiste à lire χόριον et suppose que l'usage métaphorique qu'on fait ici d'un pareil terme soit susceptible d'être plus ou moins plausiblement expliqué.

Il me semble qu'il n'y a plus aucun doute sur le sens du passage, si l'on compare ces mots avec les observations de Porphyre dans sa *Lettre à Marcella.*

Voici ce que dit le philosophe néo-platonicien:

ὁ δὲ θεῖος ἐκβοᾷ ἐν καθαρῷ διανοίας τόμῳ· εἰ μὴ τὸ σῶμα οὕτω σοι συνηρτῆσθαι φυλάσσεις ὡς τοῖς ἐμβρύοις κυοφορουμένοις τὸ χόριον καὶ τῷ σίτῳ βλαστάνοντι τὴν καλάμην, οὐ γνώσῃ σεαυτήν. οὐδὲ γὰρ ἄλλος ὅστις μὴ οὕτω δοζάξει ἔγνω ἑαυτόν.

---

[1] *De Resurrectione, Epistula ad Rheginum*, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till (Zürich, 1963).

ὥσπερ οὖν τὸ χόριον συγγενόμενον καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου, τρυχωθέντα δὲ ῥίπτεται ἑκάτερα, οὕτω καὶ τὸ συναρτώμενον τῇ ψυχῇ παρείσῃ σῶμα οὐ μέρος ἀνθρώπου· ἀλλ' ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ γένηται, προσυφάνθη τὸ χόριον, ἵνα δὲ ἐπὶ γῆς γένηται, συνεζύγη τὸ σῶμα.

Epistula ad Marcellum 32, Nauck pp. 209–210.

Il n'y a donc aucun doute qu'il faut maintenir la leçon du manuscrit et lire χόριον. L'arrière-faix est une métaphore pour désigner le corps.

On constate de nouveau la grande affinité de la gnose valentinienne avec la Platonisme de l'époque.

Bilthoven, Noord Houdringelaan 32

Vigiliae Christianae 22 (1968) 16–18; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

EUSEBIUS, H. E. VIII: ANOTHER SUGGESTION

BY

ROBERT M. GRANT

In his famous article on Eusebius, Eduard Schwartz makes the following statement: "Die Einleitung des VIII. Buches gehört zum ursprünglichen Bestand und entwickelt den apologetischen Gedanken, dass die Verfolgung eine Strafe gewesen sei, die Gott über die christliche Gemeinde verhängt habe, namentlich für den Ehrgeiz und die Streitsucht der Bischöfe."[1] Richard Laqueur is in complete agreement at this point: "Das VIII. Buch begann demnach mit 736, 1 – 742, 7 [Schwartz], welche Partie auch heute noch an dem Anfang steht."[2] The theme which Eusebius develops in this section is twofold. First comes a section depicting the earthly glory and freedom of the church in the period before the persecution (736, 1 – 738, 10 = 8, 1, 1–6). The second tells how enmity arose out of this liberty and corrupted the church to such an extent that divine judgment resulted (738, 11 – 742, 7 = 8, 1, 7 – 8, 2, 3). Eusebius' idea that the persecution, or any persecution, was an expression of divine judgment is highly unusual in his writings,[3] and as Bardy points out "le résumé qu'il donne dans VIII, 1, est remarquable par son imprécision".[4] Whereas in earlier parts of the *History* Eusebius regards the destruction of Jerusalem as a divine judgment upon the Jews. and elsewhere in commenting on Psalm 88, 40–46 he treats it as predicting calamities for them,[5] here he speaks of divine judgment upon Christians and interprets the verses ot the Psalm as referring to this persecution. Elsewhere in the *History* the theme occurs only in 7, 30, 21 (714, 13–19),

---

[1] Pauly-Wissowa, *RE* VI 1402.

[2] *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (Berlin-Leipzig, 1929) 39.

[3] W. Völker in *Vigiliae Christianae* 4 (1950) 164.

[4] G. Bardy, *Eusèbe de Césarée: Histoire Ecclésiastique, Livres VIII-X* (Paris, 1958) 3 n. 1.

[5] See his commentary on the Psalms in Montfaucon, *Collectio nova patrum* I (Paris, 1706) 574–578. For the possible influence of the Psalm in *H. E.* 8, 2, 1 – 8, 13, 7 see R. E. Somerville in *Vigiliae Christianae* 20 (1966) 91–97.

where it is used to explain the assassination of Aurelian, who had intended to persecute the church. Persecution can occur only when the hand of God permits chastisement of Christians.

The question thus arises as to the origin of Eusebius' ideas about divine judgment upon the church, and the most likely source, it would appear, is to be found in the opening chapters of 1 Clement. Much of what Eusebius has to say about this epistle is concerned with later usage of it, as in the cases of Hegesippus (4, 22, 1; 368, 22–23), Dionysius of Corinth (4, 23, 11; 378, 4–5, 9–10), Irenaeus (5, 6, 3; 438, 15–19), and Clement of Alexandria (6, 13, 6; 548, 9–10). But he certainly knows the letter itself, for he is able to speak of it as "great and marvellous, which was fashioned as from the church of the Romans to that of the Corinthians, at the time when dissension had arisen at Corinth" (3, 16; 230, 1–3) and to compare it with both Hebrews and 2 Clement (3, 38, 1–4; 284, 5–17).

The most important section of 1 Clement for Eusebius consisted of 3, 1–3: Πᾶσα δόξα καὶ πλατυσμὸς ἐδόθη ὑμῖν, καὶ ἐπετελέσθη τὸ γεγραμμένον· Ἔφαγεν καὶ ἔπιεν, καὶ ἐπλατύνθη, καὶ ἐπαχύνθη, καὶ ἀπελάκτισεν ὁ ἠγαπημένος (*Deut.* 32, 15). ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος καὶ ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκαταστασία, πόλεμος καὶ αἰχμαλωσία. οὕτως ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους. Echoes of this language seem to occur as follows: δόξα (736, 6), εἰς πλάτος (738, 5), φθόνος (738, 7; also διαφθονευμένων 738, 12), ἀρχόντων – ἄρχουσι and λαῶν ἐπὶ λαοὺς καταστασιαζόντων (738, 14–15), διωγμός (738, 20), and ἔριδες with ζῆλος (738, 25–26). In addition, of course, there is the notion of a fall as the fulfilment of prophecy.

If this is so, we should also suggest that the reference to τοὺς ἱεροὺς ἀγῶνας τῶν τοῦ θείου λόγου μαρτύρων (742, 8–9) may well be derived from the description of Peter and Paul as athletes for God in 1 *Clem.* 5; for ἀγών see 7, 1. According to the theory of Laqueur, 742, 8–9 would have been added at the time when Eusebius decided to incorporate his "epitome on the martyrs" into the eighth book of the *History*.[6] It is conceivable that he looked back over his introductory section, with its reminiscences of 1 Clement, and then wrote 742, 8–9; it is also possible that something like 742, 8–9 already existed, presumably without the words ἐν ἐπιτομῇ. There seem to be still more allusions to 1 Clement in what follows, both in the present *H. E.* 8, 3, 1–2 and in the parallel

[6] *Op. cit.*, 34–39.

Mart. Palaest. 1, 3. These are more general than what we found previously, but they may show that Eusebius had 1 Clement in mind as he wrote *Mart. Palaest.* – as a part of *H. E.* 8, according to Laqueur. The terms in question are δειναῖς αἰκίαις ἐν(δι)αθλήσαντες (742, 21–22 = 908, 6; cf. 1 *Clem.* 6, 1–2), μεγάλων ἀγώνων (742, 22 = 908, 7; cf. 1 *Clem.* 7, 1), and βασάνων (742, 25 = 908, 9–10; cf. 1 *Clem.* 6, 1).

In light of the parallels to 1 *Clem.* 3, 1–3 it is fairly likely that the parallels to 6–7 really exist, and that 742, 8–9, Ἴωμεν οὖν ἐντεῦθεν ἤδη τοὺς ἱεροὺς ἀγῶνας ... διαγράψαντες (a) is based on 1 *Clem.* 5, 1 (ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς) and (b) formed part of what Eusebius wrote in his first draft of the eighth book, though without the words ἐν ἐπιτομῇ.

Our suggestion in regard to the use of 1 Clement by Eusebius at this point therefore supports the theory of Laqueur.[7]

University of Chicago

[7] Also accepted by D.S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (Westminster, Maryland, 1961) 40–42.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 19–37; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ST JOHN CHRYSOSTOM'S TEACHING ON INSPIRATION IN 'SIX HOMILIES ON ISAIAH'

BY

ROBERT HILL

The six homilies on Isaiah – on the opening verses of chapter 6, in fact, stopping short even before the prophet's vocation – seem to have attracted little interest. The lexicons and manuals evidently find the contents and usage of these homilies outside their compass; Quasten is content to cite the Migne edition alone and raises no doubt about their authenticity.[1] It is true that from a doctrinal viewpoint, and in particular from the viewpoint of considered theorising on the inspired Word of God, these homilies are no richer and are perhaps less rich than one would expect of a pastor's handling of a portion of the Bible. To a degree, then, one can comprehend the lack of interest and concur in Bardy's verdict on the saint's homilies:

> "Il est avant tout un prédicateur, soucieux de tirer des Ecritures des leçons de morale à l'usage de ses auditeurs; et s'il a commenté, au cours de son ministère pastoral, un bon nombre de livres de la Bible, il n'a jamais cherché à définir ses règles d'interprétation. Il retient surtout, dans les Livres saints, les passages les plus susceptibles d'applications pratiques et, sans insister sur les difficultés des textes, il passe tout de suite à leur application aux circonstances actuelles."[2]

After all, the titles now standing at the head of the homilies admit as much (except that one could object that a pastor could find other passages of Holy Writ "plus susceptibles d'applications pratiques" than these fairly obscure verses); only the second suggests deliberate attention to the doctrine of the inspired Word:

---

[1] J. Quasten, *Patrology* III (Utrecht–Antwerp–Westminster, 1960), pp. 435–436. Nor are any modern translations cited. Yet there is the edition with translation of Chrysostom's *Œuvres Complètes* by Abbé J. Bareille, Paris (these homilies t. 10, 1868, pp. 251–321).

[2] G. Bardy, Interprétation: Exégèse Patristique, *SDB* IV (Paris, 1949), col. 581.

> "On the same context from the prophet Isaiah, with particular reference to the verse, 'It was in the year of King Uzziah's death that I saw the Lord seated on a throne raised up on high.' Also, on the need to let no item of the Holy Scriptures, such as time, go unnoticed."[3]

Admitting as much about the six homilies, which comes as no great surprise when one remembers the Fathers' practice of rooting any sermon at all in some Scriptural soil, one has also to vindicate Chrysostom in the face of Beryl Smalley's charge that for all the popularity of his homilies in the West he "could teach his readers least about Antiochene exegesis";[4] the concentrated exegesis of a few verses throughout the courses of a half dozen lengthy homilies will be seen to be conspicuously faithful to the principles of interpretation favoured at Antioch. Better still, incidental remarks and occasional more lengthy asides do enable one to fill out fairly completely Chrysostom's ideas on the fact of the inspired Word of God and on the way this fact can be analysed and its effects demonstrated.

I. Chrysostom's way of conceiving of the Word of God[5]

With an insight and a terminology characteristic of him and not con-

---

[3] The other homilies are headed:

1. "In praise of those present in the church, and on the subject of propriety in the divine praises. Also, in comment on the verse, 'I saw the Lord seated on a throne raised up on high' (6,1)."

3. "On those words of the second book of Chronicles, 'The heart of Uzziah was lifted up.' Also, on the subject of humility, on the need of the virtuous to avoid presumption, and on the gravity of the sin of arrogance."

4. "On the words of the prophet Isaiah, 'It was in the year of King Uzziah's death that I saw the Lord seated on a throne raised up on high.' Also, in praise of the city of Antioch, and for an inspired refutation of the opponents of marriage."

5. "On the verse from the prophet Isaiah, 'It was in the year of King Uzziah's death that I saw the Lord.' Also, in proof of the justice of the penalty of leprosy imposed on Uzziah for his improper attempt at burning incense, which is the right not of kings but of priests."

6. "On the Seraphim."

[4] *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952), p. 20.

[5] To an extent that gives rise at times to uncertainty in the reader, Chrysostom speaks of homilies on the Word of God as sharing the characteristics of the Word itself. This is true of the vocabulary he uses for his homilies; beyond the ambiguous λόγος, there occurs οἱ λόγοι πνευματικοί, τὰ τοῦ Θεοῦ λόγια, ἡ θεία διδασκαλία (see below for his vocabulary for the Word). He also sees inspiration at work in the delivery and audition of his scriptural homilies, expressing himself in the beautifully

fined to this work, Chrysostom sees the Word of God as His great act of condescension, συγκατάβασις, to mankind, a favour past all counting – "ineffable", to use a favourite expression of his own – by which men are enabled to join the angels in praising God in the accents of heaven. (The word also occurs at one place, by way of comparison, for the revelation granted the Seraphim, and for the parallel case of Daniel's vision of the angel.)[6] At all three places where Chrysostom speaks of the Word of God in this way as linguistic condescension, the text admits of ambivalence: he could also have in mind the act of condescension that is the Incarnation (as it is the incarnationistic drift of *In Gn 3,8* that encouraged its citation in support of the text of the Vatican Council's Constitution on Divine Revelation, "Dei Verbum").[7] The first homily, for instance, opens:

> "O, who can tell of the bounties of Christ! On high, ranks of angels sing the divine praises; here below, men array themselves in churches to sing after their example the same divine praises. On high, the Seraphim raise aloft the threefold hymn to holiness; here below, this same hymn the congregation of men direct heavenwards. Beings from heaven and from earth become fused into one festive assembly: one thanksgiving, one exultation, one strain of blissful harmony. This happy fusion, you must know, the inexpressible mystery of the Lord's condescension achieved, this union is the Holy Spirit's doing, this harmony of voices the fruit of the Father's kindly patterning."[8]

---

extended metaphor of the sailing vessel driven by the breeze (cf. note 31 below); and in speaking of the effects of inspiration he deals with both realities alike. For clarity, however, attention will be centred on his teaching concerning the Word of God itself, with references to homilies always acknowledged as such.

[6] 2,2. (References are to the text of Migne, *PG* 56,95–142, and according to the division of the homilies found there, which is convenient if not always logical.)

[7] Ch. 3, note 11, quoting from homily 17: ... ἵνα μάθητε τοῦ Θεοῦ τὴν ἄφατον φιλανθρωπίαν, καὶ ὅση κέχρηται συγκαταβάσει διὰ τὴν περὶ τὸ γένος τὸ ἡμέτερον κηδεμονίαν (*PG* 53,134).

The Latin translation used for Chrysostom's key term, *attemperatio*, hardly does justice to the concept of the Word denoted; moreover, it is unknown to the Thesaurus, Forcellini, Souter and Blaise. *Condescensio* can at least claim some slight patristic documentation (but not *condescendentia*). F.Fabbi (La "condiscendenza" divina nell'ispirazione biblica, *Biblica* 14 (1933) 330–347), while examining many occurrences, does not consider those of the six homilies, and tends to see inspiration at work "mediante un libro sacro" (330).

[8] 1,1: Ὦ τῶν τοῦ Χριστοῦ δωρημάτων. Ἄνω στρατιαὶ δοξολογοῦσιν ἀγγέλων· κάτω ἐν ἐκκλησίαις χοροστατοῦντες ἄνθρωποι τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἐκμιμοῦνται δοξολογίαν. Ἄνω τὰ Σεραφὶμ τὸν τρισάγιον ὕμνον ἀναβοᾷ· κάτω τὸν αὐτὸν ἡ τῶν

And the last homily closes with two similar references to this trisagion of the Seraphim brought to earth for men's use (in the liturgy) through the goodness of the Lord (though here the terms are καταξιοῦν and φιλανθρωπία).[9]

Within the context of this idea of God's Word as linguistic condescension, Chrysostom sees the Word more in particular as God's converse with men. Treating of the people's failure to expel the leprous King Uzziah (cf. 2 *Par.* 26,21), he describes their punishment in terms of a rift in this friendly converse:[10]

> "God did not hold converse with them by means of prophets, for the reason that the Spirit, the source of their utterances (φθέγγεσθαι), was not inspiring them (ἐμπνεῖν) – a penalty of their retention of the unclean person, as grace of the Spirit does not operate on the unclean. So He made no approach, He granted no vision (φαίνεσθαι) to the prophets; He kept Himself apart in silence (σιγᾶν, κρύπτειν). To make this point clear, I shall illustrate it with the aid of an example. Compare the case of a man who is well disposed (διακείμενος τῇ

ἀνθρώπων ἀναπέμπει πληθύς· κοινὴ τῶν ἐπουρανίων συγκροτεῖται πανήγυρις· μία εὐχαριστία, ἓν ἀγαλλίαμα, μία εὐφρόσυνος χοροστασία. Ταύτην γὰρ ἡ ἄφραστος τοῦ Δεσπότου συγκατάβασις ἐκρότησε, ταύτην τὸ Πνεῦμα συνέπλεξε τὸ ἅγιον, ταύτης ἡ ἁρμονία τῶν φθόγγων τῇ εὐδοκίᾳ συνηρμόσθη.

[9] 6,3: Πρότερον μὲν γὰρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς οὕτος ᾔδετο μόνον ὁ ὕμνος· ἐπειδὴ δὲ ἐπιβῆναι τῆς γῆς κατηξίωσεν ὁ Δεσπότης, καὶ τὴν μελῳδίαν ταύτην κατήνεγκε πρὸς ἡμᾶς ... Ἂν μὲν οὖν πρὸς τὴν ἀξίαν ἴδῃς τῶν προκειμένων, καὶ τῆς τῶν Σεραφεὶμ ἀφῆς ταῦτα μείζω πολλῷ· ἂν δὲ τὴν τοῦ Δεσπότου σου φιλανθρωπίαν ἐννοήσῃς, οὐδὲ πρὸς τὴν ἡμετέραν εὐτέλειαν ἐπαισχύνεται κατελθεῖν τῶν προκειμένων ἡ χάρις.

[10] 4,6: οὐ διελέγετο αὐτοῖς διὰ προφητῶν ὁ Θεός· οὐ γὰρ ἐνέπνει τὸ Πνεῦμα αὐτοῖς δι' οὗ ἐφθέγγετο, ἐπεὶ τὸν ἀκάθαρτον εἶχον· ἐπὶ δὲ τῶν ἀκαθάρτων οὐκ ἐνήργει τοῦ Πνεύματος ἡ χάρις. Διὰ τοῦτο οὐ παρῆν, οὐκ ἐφαίνετο τοῖς προφήταις, ἀλλὰ σιγᾷ καὶ κρύπτει. Ἵνα δὲ τὸ λεγόμενον σαφὲς γένηται, ἐπὶ ὑποδείγματος ποιήσω αὐτὸ φανερόν. Ὥσπερ ἄνθρωπος πρός τινα διακείμενος τῇ στοργῇ, μανικῶς λυπήσαντα αὐτὸν ἐπί τι πρᾶγμα, πρὸς αὐτὸν λέγοι· Οὐκέτι ὄψομαί σοι, οὐ λαλῶ σοι· οὕτω καὶ ὁ Θεὸς τότε ἐποίησεν. Ἐπεὶ γὰρ αὐτὸν παρώργισαν, τὸν Ὀζίαν μὴ ἐκβαλόντες, Οὐκέτι, φησὶ, λαλῶ τοῖς προφήταις ὑμῶν, οὐκέτι πέμπω Πνεύματος χάριν. Ὅρα κόλασιν ἡμερότητος γέμουσαν. Οὐ γὰρ κεραυνοὺς ἀφῆκεν, οὐδὲ ἐκ θεμελίων κατέσεισε τὴν πόλιν· ἀλλὰ τί; Οὐ θέλετέ με ἐκδικῆσαι; φησίν· οὐχ ὁμιλῶ ὑμῖν. Μὴ γὰρ οὐκ ἠδυνάμην αὐτὸν ἐκβαλεῖν; Ἀλλ' ἐβουλήθην τὸ λειπόμενον ὑμῖν καταλείπειν. Οὐ βούλεσθε; Οὐδὲ ἐγὼ ὁμιλῶ ὑμῖν, οὐδὲ κινῶ τῶν προφητῶν τὴν ψυχήν. Οὐκ ἐνήργει τοῦ Πνεύματος ἡ χάρις, σιγὴ ἦν, ἔχθρα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.

Variety in the MSS at this point (alone) gives an alternative reading differing in this: οὐ Θεὸς ἐφαίνετο, οὐχ ὁράσεις ἔδειξεν, οὐ προφῆται διελέγοντο τὰ ὀφειλόμενα, where the stress falls on the functional value of the prophetic vision.

στοργῇ) towards someone but is offended by him for no reason at all over some affair and tells him: I shall see nothing more of you (ὄψεσθαι), no word will you have from me (λαλεῖν). This is just what God did on that occasion. When they stirred His wrath by not expelling Uzziah, He told them: No further word will your prophets have from Me (λαλεῖν), nor further grace of the Spirit (χάρις) shall I send. Note the kindness implicit in the punishment: no thunderbolts did He release, no earthquakes to undermine the city. Instead, what? He simply told them: You are not prepared to do Me justice? No more words from Me (ὁμιλεῖν). Surely you do not believe it beyond My power to expel him? I only wanted to leave the execution of the final task to you. You are not willing; neither will I speak (ὁμιλεῖν) with you, nor move (κινεῖν) the prophets' soul. There was no activity (ἐνεργεῖν) of the Spirit's grace, only silence, God at issue with mankind."

Not above repeating a suitable example in the course of a later sermon, Chrysostom returns to God's punishment of the people for the leprous Uzziah for the sake this time of illustrating divine clemency, and describes the cessation of prophecy again in terms of a broken friendship, with some changes in terminology:[11]

"This provoked God's wrath. He shut off the gift of prophecy, and the history of Eli's time was repeated: 'The word was precious, and there was no clear vision.' I want you now at this point to consider God's goodness. No cataclysm for that city, no ruin of its inhabitants, but only what friends do (φίλοι πρὸς ὁμοτίμους τῶν φίλων) when they have some just cause for grievance – they keep silence (παρασιώπησις). That is just what God did towards the race that

[11] 5,3: Τοῦτο παρώξυνε τὸν Θεὸν, τοῦτο τὴν προφητείαν ἐκώλυσε· καὶ ὅπερ ἐπὶ τοῦ Ἠλὶ γέγονε, Ῥῆμα τίμιον ἦν, καὶ οὐκ ἦν ὅρασις διαστέλλουσα. Σὺ δέ μοι καὶ ἐνταῦθα σκόπει τοῦ Θεοῦ τὴν φιλανθρωπίαν. Οὐ γὰρ ἀνέτρεψε τὴν πόλιν, οὐδὲ ἀπώλεσε τοὺς ἐνοικοῦντας· ἀλλ' ὅπερ φίλοι ποιοῦσι πρὸς τοὺς ὁμοτίμους τῶν φίλων, ἐπειδὰν ἔχωσί τι δίκαιον ἐγκαλεῖν, ἐν παρασιωπήσει μένοντες· τοῦτο καὶ ὁ Θεὸς πρὸς τὸ ἔθνος ἐποίησε μείζονος ὂν ἄξιον κολάσεως καὶ τιμωρίας .... Καίτοι ποῖος ἂν τοῦτο βασιλεὺς πράως ἤνεγκεν, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐκ βάθρων τὸν πόλιν ἀνέτρεψε, τὸν εἰς τὴν ὑπερορίαν μετοικισθῆναι κελευσθέντα, ἐνδιατρίβοντα τῇ πόλει ὁρῶν; ἀλλ' οὐχ ὁ Θεὸς τοῦτο ἐποίησε· Θεὸς γὰρ ἦν, καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Ἐπειδὴ δὲ ἐτελεύτησε, τῇ ζωῇ τούτου καὶ τὴν πρὸς ἐκείνους ὀργὴν συγκατέλυσε, καὶ τῆς προφητείας τὰς θύρας ἀνέῳξε, καὶ πάλιν πρὸς αὐτοὺς ἐπανῆλθε.

Σὺ δὲ ἐκ τοῦ τρόπου τῆς καταλλαγῆς σκόπει τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν. Εἰ γάρ τις ἐξετάζοιτο τὸν τοῦ δικαίου λόγον, οὐδὲ τότε καταλλαγῆναι ἐχρῆν.

stood deserving of heavy punishment ... Yet is there any king who would have taken it patiently, without utterly overwhelming the city, to see a man lodging within its walls whom he had ordered to be banished to a foreign country? God, however, did not act this way; God was the protagonist, you see, not man. As soon as Uzziah died, God's wrath against those people He shut off along with that man's life: He opened the gates of prophecy (τῆς προφητείας τὰς θύρας ἀνέῳξε) and turned back (ἐπανῆλθε) to them again.

Study, pray, God's goodness (φιλανθρωπία) in the manner of this reconciliation (καταλλαγή). For, as would become clear from anyone's scrutiny of the justice of the question, there was no obligation for reconciliation on that occasion."

It is clear that the privilege of such converse with God rests on the fact of language and is conducted at that level; and whatever can be shown of his views of the sacramentality of the Word, Chrysostom stresses the role of comprehension, especially for the reception of his homilies on the Word, as here at 4,1:

"Happy the man with a longing for spiritual discourses (λόγοι πνευματικοί). This it is that differentiates us from the brutes. It is certainly not flesh and blood, which we share with them, nor is it eating and drinking, nor is it earning our livelihood or living on the face of the earth; for these things we have in common with the beasts. What does differentiate man from the beasts? Language. Hence man is defined as an articulate being. You see, just as bodies need nourishment, so does the soul; but whereas the body's nourishment is bread, the soul's is language. If therefore you saw a man eating rock, would you say he was a man? Thus, if you happen to see a being not nourished on language, but lacking all sense for it, you will say, This creature has lost his status as a man, in so far as the kind of nourishment reveals man's nobility."[12]

---

[12] Μακάριος ἀνὴρ λόγων ἐρῶν πνευματικῶν. Τοῦτο διίστησιν ἡμᾶς τῶν ἀλόγων. Οὐ γὰρ δὴ τοῦ σώματος ἀναλογία, οὐδὲ τὸ τρέφεσθαι, οὐδὲ τὸ πίνειν, οὐδὲ τὸ νέμεσθαι, οὐδὲ τὸ ζῆν· ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἅπαντα κοινὰ πρὸς τὰ ἄλογα· ἀλλὰ τί διέστηκεν ἄνθρωπος τῶν ἀλόγων; Τῷ λόγῳ· διὰ τοῦτο καὶ λογικὸν ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος. Ὥσπερ γὰρ τρέφεται τὰ σώματα, οὕτω τρέφεται καὶ ἡ ψυχή· ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα ἄρτῳ, ἡ δὲ ψυχὴ λόγῳ. Ἂν οὖν ἴδῃς ἄνθρωπον λίθον ἐσθίοντα, ἄρα ἂν εἴποις ἄνθρωπον εἶναι; Οὕτως ἂν ἴδῃς μὴ λόγῳ τρεφόμενον, ἀλλ' ἀλογίᾳ, ἐρεῖς, Οὗτος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπος ἀπώλεσεν· ἡ γὰρ ἀνατροφὴ δείκνυσι τοῦ ἀνθρώπου τὴν εὐγένειαν.

Chrysostom conceives of the Word of God as converse, as converse through language, and (to examine his concept somewhat more closely so as to ascertain his view of the role of inspiration) primarily as converse through language at an oral level: God's Word is His oral converse with men. This is suggested, at any rate, by the vocabulary of those passages where punishment is described as a rift in normal converse between friends; essentially, the punishment consisted in cessation of speech, silence, and Chrysostom sees it as a deprivation affecting the guilty people as a whole and not solely the prophets. "You are not willing; neither will I speak with you, nor move the prophets' soul" (4,6). Again, his use of προφήτης for the sacred authors extends beyond Isaiah and the other prophets to include the psalmist, and it is the only generic term he has for authorship; still, it is also true that, with one conspicuous exception[13], he does not apply this term to authors of the historical or sapiential books (though the frequent indefinite φησίν is possibly significant, possibly merely traditional), and with New Testament authors too he is content to use the proper name. Similarly, his use of λόγος for a "text" can only uncertainly be attributed to his desire to stress the primarily oral character of God's Word[14]; a better indication is his thinking of "Bible *listening* (ἀκούειν)" rather than "Bible *reading*"[15]; and his thought is unmistakable when he tells us "the prophets' mouths are the mouth of God"[16]. Little is to be gained from turning to his terminology for the Word, for it was doubtless a traditional terminology employed (as would be true of modern usage) without considered preference; he can be quoted for the more significant phrases τὰ τοῦ Πνεύματος λόγια (1,2), ἡ πνευματικὴ διδασκαλία (6,1), but his slight resistance to the tradition can be docu-

[13] At 2,2 Chrysostom is illustrating the relevance of dates and names in the Bible, and stifles objections with the clinching argument, ὁ Θεὸς φθέγγεται – a remark made apparently in reference to the historical books and applied at once to Genesis. (For the text in full, see note 30 below.)

[14] The Fathers can be cited for use of the term in a similarly ambiguous way, even employing it in the same context both of the words of Christ and of the text of Scripture in Chrysostom's fashion (as Clem., 1 *Ep.* 13 [*PG* 1,236]). More generally, however, they seem to use it of a text, locus, of Scripture without any such connotation of the spoken word (Greg. Nyss., *In Hexaem.* [*PG* 44,68D]; Chrysostom's contemporary, Didymus Alexandrinus, *De Trin.* 1,7 [*PG* 39,276A]), and also equate it with Γραφή, both in singular (Greg. Nyss., *Adversus Maced.* 11 [*PG* 45,1313D]) and in plural (Clem. Alex., *Strom.* 7,16 [*PG* 9,544A]), for Scripture as a whole. Lampe, incidentally, does not think this usage of Chrysostom's worth recording.

[15] 2,2: τὰ γὰρ τῶν προφητῶν στόματα τοῦ Θεοῦ ἐστι στόμα· τὸ δὲ τοιοῦτον στόμα οὐδὲν ἂν εἴποι πανέργως. Μὴ τοίνυν μηδὲ ἡμεῖς πανέργως ἀκούωμεν.

[16] Cf. note 15.

mented from the frequency (relatively speaking: the paucity of references itself is noteworthy) of ἡ Γραφή (3,4; 5,2), αἱ Γραφαί (2,2; 6,2), ἡ Θεία Γραφή (1,6), αἱ θεῖαι γραφαί (2), αἱ θεῖαι βίβλοι (2,2). The most that can be said from this survey of his terminology is that it does not distort the lines of his concept otherwise made clear of God's Word as His oral converse with men.

But it is more. As he sees it, the Word is God's inspired oral converse with men. It is true he does not isolate the notion of inspiration for particular treatment, and this omission is to be expected after seeing the titles of the homilies and hearing Bardy's warning: "Il n'a jamais cherché à définir ses règles d'interpretation." But his thinking is implicit in the concept of the Word of God already outlined, and can be made explicit with regard to the nature and extent of inspiration and its effects.

II. The inspired Word

Clearly for Chrysostom the Bible on which he draws for his homilies is God's Word; the *Six Homilies on Isaiah* have been shown to say as much, even if they cannot be quoted as can other of his works for the statements that the Bible is dictated by God,[17] that it is written by the Holy Spirit,[18] and that it is a letter sent to us from heaven by our Father.[19] These six homilies also make clear at which level he sees inspiration operative, at least in the case of prophecy in particular; the evidence assembled above has gone to demonstrate that the Word of God reaches men primarily at the oral level, that it comes from the mouth of God, and that it is at this level men are penalised by the withdrawal of inspiration. But the Spirit is not bound, and Chrysostom does not mean to suggest it is confined to prophecy; it is just that the emphasis falls naturally here in homilies on Isaiah and that the immediacy of prophetic inspiration suits his purpose better. He will be seen to place other forms of the Word under the same charism when attention is given to his ideas on the extent of inspiration.

It will have become clear that his terminology for the process of inspiration to which he devotes particular attention is the terminology of

---

[17] *In illud: Salutate* (*PG* 51,187).
[18] *In Gn 5,1.2* (*PG* 53,175).
[19] *In Gn 1,1* (28).

direct speech, of person to person relationship: λαλεῖν[20], διαλέγεσθαι[21], ὁμιλεῖν[22], φθέγγεσθαι, and σιγᾶν, σιγή, παρασιώπησις[23]; φαίνεσθαι, ὄψεσθαι, ὁρᾶν, ὅρασις, ἐπανέρχεσθαι, κρύπτειν. But there is also κινεῖν[24], ἐνεργεῖν[25], and especially ἐνπνεῖν[26]. The former group, coming

---

[20] It is widely used by the Fathers of God, of Christ, and of the Holy Spirit speaking in the Scriptures.

[21] For the sense "hold converse with" used of God towards human beings, Lampe makes no reference to Chrysostom, citing only Origen at two places (*In Jer hom.* 18 [*PG* 13,477A.480]), which both concern only indirect communication via Scripture, whereas Chrysostom describes a more immediate communication.

[22] In a few cases the other Fathers can be cited for a sense similar to Chrysostom's without matching exactly his usage for the direct, intimate converse of God and men; despite this, Lampe gives him no mention. Athanasius uses the term for the fact of God's addressing His Word in creating man – hence the plural ποιήσωμεν (*Or. contra Gentes* 46 [*PG* 25,93A]). Justin uses it of Jesus appearing and speaking to Moses, Abraham and all the other prophets (*Dial.* 113 [*PG* 6,737A]). Closest to Chrysostom is his contemporary, Titus Bostrensis: he uses the term of the Gospel addressing itself to all, including sinners (*Adv. Manich.* 3,15 [*PG* 18,1245D]), and more notably of the one God speaking in both testaments, where his vocabulary and his conception of the Word resembles closely Chrysostom's own (*ibid.* 3,11 [*PG* 18,1240B]): καὶ μία φωνὴ καὶ τότε καὶ νῦν προσενεχθεῖσα, καὶ εἷς λαλήσας· φθεγξάμενος μὲν τότε, ἄρτι δὲ ὡμιληκώς· καὶ οὐκ ἐναλλάττεται ὁ εἰρηκώς.

[23] A word that has escaped Lampe's notice. For the literary device of that name (but not this sense) Liddell–Scott–Jones cite a few authors scattered over the six centuries previous to Chrysostom.

[24] The Fathers used the term widely of the movement of man's faculties. After Chrysostom's time it was employed for David's responding to the prophet's warning (Procopius Gaz., *Comm. in Nm 24,8* [*PG* 87,868A]); more specifically, yet still not with Chrysostom's immediacy, it occurs for the movement of scriptural inspiration by the Spirit (Dion. Areop., *De Eccl. Hier.* 3,5 [*PG* 3,432B]). Chrysostom's usage escapes Lampe.

[25] It is also a widely used term for God's relations with the biblical authors, both in the transitive sense and in the intransitive used by Chrysostom. The intransitive occurs for the inspiration of the apostles' preaching (Macarius, *Hom.* 25,9 [*PG* 34,673B]), for God's Word speaking through men despite themselves, as with Caiaphas (Socrates, *Hist. Eccl.* 5,17 [*PG* 67,609B]); of God's operating through the mouth of man (in revelation?) (Clem. Alex., *Strom.* 7,11 [*PG* 9,485B]), and also by Clement of a Valentinian theory of two incarnations that is reminiscent of Chrysostom's own ideas (*Excerpt. Theodot.* 19 [*PG* 9,665C.D]): καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο ... καὶ πάλιν σὰρξ ἐγένετο, διὰ προφητῶν ἐνεργῆσας.

[26] The Fathers used it widely for inspiration in the broad sense (even of the devil's inspiration: Athan., *Ep. Aeg. Lib.* 5 [*PG* 25,548C], of the Arians). Clement of Alexandria (*Strom.* 1 [*PG* 8,1216D]) uses it of his own writing, Greg. Naz. applies it to the writing of Athanasius and other Fathers (*In laudem Ath.* 21,33 [*PG* 35,1124A]). It is used to cover Christ's conferring the Spirit on the disciples (*Mt.* 10,8) for the working of miracles (Eusebius, *Demonst. Evang.* 3,7 [*PG* 22,244A]). More relevantly, it is applied to the inspiration of Moses and other sacred authors by divine revelation (Cosmas Indicopleustes [6th cent.], *Topog. Christ.* prol. [*PG* 88,56B]), and (in vocabulary close to Chrysostom's) to prophetic inspiration (Justin, 1 *Apol.* 36 [*PG* 6,385]).

more readily to his mouth, obviously suits better his study of the prophet (and people) under inspiration, though in fact both groups are used of this process. The latter group, one feels, being more generic if less effective for describing the direct encounter between God and the sacred author, would be chosen more readily if he were to study historians and sages under the influence of inspiration – but, for the most part, this is not his concern directly in the six homilies.

Where Chrysostom does take a wider view of inspiration is in instructing on its extent. His attitude here is clear-cut and maximal: the Word of God as a concrete whole "cum omnibus suis partibus"[27] is inspired. His thinking on this matter strikes one as very much aggiornato, as though he had just the modern problematic in mind and had just the answer for it. He seems to take a position clearly opposed to the search for precious meaning under some worthless crust, clearly opposed to the "mining of the Scriptures" for isolated texts. His lecture on the subject takes its beginning from Isaiah's careful notation of time, a detail Chrysostom shows is not without value:

> "The prophets' mouths are the mouth of God; such a mouth would say nothing idle. Accordingly, let there be nothing idle in our attention. After all, men digging in the quarries let no fragment no matter how small go unnoticed, but on striking a vein of gold they examine every single one closely. How much more should we act like this with the Scriptures? Yet, as a matter of fact, in the case of quarries discovery of the metals you want is hard to come by; this is because the quarries are earth, and the gold is really only earth, and this substantial identity with the object of the search tricks the eye. Still, despite this the men by no means give up, but show all diligence, and they come to know by looking at them what is really gold, and what is earth and nothing more.
>
> With the Scriptures, however, it is not like this. The gold does not lie before us mixed up with earth; instead it is gold and only gold. That is what we read in the words: 'The sayings of the Lord are without defilement, silver purified in the furnace, proven in the soil.' For the Scriptures are not quarries requiring the labour of research; instead, they provide treasure ready at hand for those who look for the wealth to be found in them. It is sufficient merely to glance

[27] Cf. *Providentissimus Deus*, DS 3292, a text to which the following passage from Chrysostom could form a fitting note.

within for one to go off laden with every benefit; it is sufficient merely to open for one to spy the brilliance of the jewels."[28]

When he proceeds to apply the wide insights in this statement to the narrow application involved in including individual verbal elements under the charism of inspiration, he is certainly reinforcing the impression of the extent of inspiration though broaching a problematic not now felt as urgent this fifty years (yet continuing to bring upon him the attention of students of patristic exegesis).[29] His limit case is the syllable added to Abram:

"It was not without reason these points came in for mention, not in vain I spoke to you about them. My reason, in fact, was that some men are like robots: when they take hold of the divine books, and find in their pages a heap of dates or litany of names, they pass them by without a thought, meeting any objection with the remark: They are only names, nothing useful in them. Do not utter such infamy. God speaks, and you have the effrontery to say, Nothing useful in what is said. I mean, if you merely have the chance of laying your eyes on an inscription come to light – tell me, do you not eagerly pore over it and examine the wealth it contains? But why talk of dates and names and inscriptions? Note the force of the addition of one

[28] Τὰ γὰρ τῶν προφητῶν στόματα τοῦ Θεοῦ ἐστι στόμα· τὸ δὲ τοιοῦτον στόμα οὐδὲν ἂν εἴποι παρέργως. Μὴ τοίνυν μηδὲ ἡμεῖς παρέργως ἀκούωμεν. Εἰ γὰρ οἱ τὰ μέταλλα ἀνορύττοντες οὐδὲ τὰ μικρὰ ψήγματα παρατρέχουσιν, ἀλλ' ὅταν χρυσίτιδος ἐπιλάβωνται φλεβὸς, τὰς ἴνας ἀκριβῶς περισκοποῦσι· πόσῳ μᾶλλον ἐπὶ τῶν Γραφῶν τοῦτο ποιεῖν ἡμᾶς χρή; Καίτοι γε ἐπὶ τῶν μετάλλων σφόδρα δυσθήρατος ἡ τῶν ζητουμένων ἐστὶν εὕρεσις. Ἐπειδὴ γὰρ καὶ τὰ μέταλλα γῆ, καὶ τὸ χρυσίον οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ γῆ, καὶ ἡ κοινωνία τῆς φύσεως τῶν ζητουμένων κλέπτει τὰς ὄψεις· ἀλλ' ὅμως οὐδὲ οὕτως ἀφίστανται ἐκεῖνοι, ἀλλὰ πᾶσαν ἀκρίβειαν ἐπιδείκνυνται· καίτοι ὁρῶντες ἴσασι, τί μὲν ὄντως γῆ, τί δὲ ὄντως χρυσίον. Ἐπὶ δὲ τῆς Γραφῆς οὐκ ἔστιν οὕτως. Οὐ γὰρ μετὰ τῆς γῆς ἀναμεμιγμένον πρόκειται τὸ χρυσίον, ἀλλὰ καθαρὸν χρυσίον ἐστί. Τὰ λόγια γὰρ, φησὶ, Κυρίου ἀγνὰ, ἀργύριον πεπυρωμένον, δοκίμιον τῇ γῇ. Οὐ γάρ ἐστι μέταλλα κατεργασίας δεόμενα αἱ Γραφαὶ, ἀλλὰ θησαυρὸν ἕτοιμον παρέχουσι τοῖς ζητοῦσι τὸν πλοῦτον τὸν ἐξ αὐτῶν. Ἀρκεῖ γὰρ παρακύψαι μόνον, καὶ πάσης ἐμπλησθέντας ὠφελείας ἀπελθεῖν· ἀρκεῖ μόνον ἀνοῖξαι, καὶ τῶν λίθων εὐθέως θεωρῆσαι τὰς μαρμαρυγάς (2,2).

[29] Cf. G.Courtade, Inspiration, *SDB* IV (Paris, 1949), col. 500; H.De Lubac, *Exégèse Médiévale*, II 2 (Paris, 1964), p. 61, note 11.

L. Alonso Schökel thus sums up the present attitude to the erstwhile debate on verbal inspiration (*The Inspired Word*, New York, 1965, p. 70): "Today, most theologians accept the literary work in the concrete as inspired, without distinguishing content and form. A piece of literature is an organized complex of words whose meaning is inseparable from its medium. The term 'dictate' is still applicable, but not in its modern connotation."

> single syllable, and stop despising whole names. Our patriarch Abraham (he belongs to us, you know, rather than to the Jews) was originally called Abram, which has the meaning 'migrant'. But later his name was changed to Abraham and with this he became father of all the nations; and it was the addition of one syllable that entrusted this upright man with such a glorious destiny. In other words, just as kings hand out to their officials golden ledgers as a sign of their authority, so God on that occasion gave that just man for sign of his importance a syllable."[30]

Chrysostom has been seen to locate the first moment of inspiration at the very opening of the person to person relationship that is divine revelation for him, certainly not delaying it till any later fixation of this revelation. But his vision of inspiration is two-directional: instructing his flock on the sacred text he not only looks back from it to this first moment but sees as well a continuing activity affecting forever the recipient (and medium) of the initial revelation whensoever it be propounded (again by word of mouth), such as in his own homilies on the Word:

> "As I was saying, then, our hall is full – or, if you like, the tossing sea is everywhere calm, the tempestuous ocean quite steady. Come, let us launch the boat, loosing our tongue in place of the sail, trimming our canvas to the grace of the Spirit instead of the breeze, employing for pilot the Cross instead of rudder and oar. The sea

---

[30] Ταῦτα δέ μοι οὐχ ἁπλῶς εἴρηται, οὐδὲ εἰκῆ ἐξέτεινα τὸν λόγον, ἀλλ' ἐπειδή τινές εἰσιν ἄνθρωποι βάναυσοι, οἳ, ἐπειδὰν τὰς θείας μετὰ χεῖρας λάβωσι βίβλους, εἶτα ἀριθμὸν χρόνων ἢ κατάλογον εὕρωσι κείμενον ὀνομάτων, εὐθέως παρατρέχουσι, καὶ πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας λέγουσι· Ὀνόματα μόνον ἐστι, καὶ οὐδὲν χρήσιμον ἔχει. Τί λέγεις; Ὁ Θεὸς φθέγγεται, καὶ σὺ τολμᾷς εἰπεῖν, Οὐδὲν χρήσιμον τῶν εἰρημένων ἐστίν; Εἰ γὰρ ἐπιγραφὴν μόνον ἴδοις ψιλὴν, οὐ στήσῃ μετὰ σπουδῆς, εἰπέ μοι, καὶ τὸν κείμενον ἀνερευνήσεις πλοῦτον; Καὶ τί λέγω χρόνους καὶ ὀνόματα καὶ ἐπιγραφάς; Μάθε ὅσον ἰσχύει καὶ στοιχείου προσθήκη ἑνὸς μόνου, καὶ παῦσαι ὁλοκλήρων καταφρονῶν ὀνομάτων. Ὁ πατριάρχης ἡμῶν Ἀβραὰμ (ἡμῖν γὰρ μᾶλλον, ἢ τοῖς Ἰουδαίοις προσῆκεν οὗτος) Ἀβρὰμ τὸ πρῶτον ἐκαλεῖτο, ὅπερ ἑρμηνευόμενόν ἐστι περάτης· μετὰ δὲ ταῦτα, Ἀβραὰμ μετονομασθεὶς πατὴρ ἐγένετο πάντων τῶν ἐθνῶν, καὶ ἑνὸς προσθήκη στοιχείου τοσαύτην τῷ δικαίῳ τὴν ἀρχὴν ἐνεχείρισε. Καθάπερ γὰρ οἱ βασιλεῖς τοῖς ἑαυτῶν ὑπάρχοις χρυσᾶς ὀρέγουσι δέλτους, σύμβολον τῆς ἀρχῆς· οὕτω καὶ Θεὸς τότε τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ σύμβολον τῆς τιμῆς δέδωκε τὸ στοιχεῖον (2,2).

Cf. the views of an early Scholastic, Henricus Gandavensis, on the effects of inspiration: "...ut non solum homines conscribentes hanc scientiam per inspirationem conciperent sententias conscribendas sed etiam verborum qualitatem et formam... Et vere non erat locutio prophetarum secundum suam vel audientium sed secundum voluntatem Spiritus Sancti, qui loquebatur in illis." (Quoted by C. Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, Fribourg, 1906, pp. 475f.).

has water that is salty, whereas here there is living water. There you find brutish creatures, here articulate beings; there people sail from sea to land, here they sail from the land and put in at the harbour of heaven; there boats, here spiritual discourses (λόγοι πνευματικοί); there planks in the boat, here tightly-welded reasonings; there a sail, here a tongue; there the breeze's breath, here a visit from the Spirit; there man as pilot, here the pilot is Christ."[31]

Hence for Chrysostom revelation is no event to be over and done with at that initial moment of inspiration; instead it is an event realisable at any point along the two-directional span that has as its mean (though not its origin or raison d'être) the sacred text of the Bible, preserving the revealing Word in a state in which it is forever realisable. Such may be the force of λόγος for oracle and/or text of Scripture[32]. Such was definitely the meaning in the beautiful analogy of the vessel sailing before the breeze, quoted above. And such will be seen to be implied in the following beautiful metaphor of the golden weave of true exegesis that turns to spider's webs in the hands of an unfaithful, irreverent exegete.

III. Effects of inspiration

"We are told: 'It was in the year of King Uzziah's death that I saw the Lord seated on a throne raised up on high.' How he saw, I have

[31] 4,1: Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ θέατρον ἡμῖν πεπλήρωται, καὶ πάλιν ἡ θάλασσα ἡ κυμαινομένη, καὶ γαλήνης γέμουσα, καὶ πάλιν τὸ πέλαγος τὸ χειμαζόμενον, καὶ ἑστηκός· φέρε δὴ τὸ πλοῖον ἑλκύσωμεν, ἀντὶ τοῦ ἱστίου τὴν γλῶτταν ἀναπετάσαντες, ἀντὶ τοῦ ζεφύρου τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν καλέσαντες, ἀντὶ τοῦ αὐχένος καὶ πηδαλίου τῷ σταυρῷ χρώμενοι κυβερνήτῃ. Ἡ θάλασσα μὲν γὰρ ἔχει ἁλμυρὰ ὕδατα, ἐνταῦθα δὲ ὕδωρ ζῶν. Ἐκεῖ ἄλογα ζῶα, ἐνταῦθα δὲ ψυχαὶ λογικαί· ἐκεῖ οἱ πλέοντες ἀπὸ θαλάσσης εἰς γῆν, ἐνταῦθα δὲ οἱ πλέοντες ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν ὁρμίζονται· ἐκεῖ πλοῖα, ἐνταῦθα δὲ λόγοι πνευματικοί· ἐκεῖ σανίδες ἐν τῷ πλοίῳ, ἐνταῦθα δὲ λόγων συγκροτήματα· ἐκεῖ ἱστίον, ἐνταῦθα δὲ γλῶττα· ἐκεῖ ζεφύρου αὔρα, ἐνταῦθα Πνεύματος ἐπιδημία· ἐκεῖ ἄνθρωπος κυβερνήτης, ἐνταῦθα δὲ κυβερνήτης ὁ Χριστός.

Cf. the Vatican Council's Constitution on Divine Revelation, *Dei Verbum*, § 12: "Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ..." One feels Chrysostom would have endorsed this statement of the activity of the Spirit in the reading and interpretation of the sacred text while fretting under the limits placed to the other direction of his thought, which looked back to the same Spirit's activity at the first moment of inspiration, which moment the Constitution elects to pass over.

[32] 6,2: On the Seraphim's six wings: Τί δὲ καὶ ὁ ἀριθμὸς βούλεται τῶν πτερύγων; Ἐνταῦθα οὐ δεῖ τῆς παρ' ἡμῶν ἑρμηνείας· αὐτὸς γὰρ ἑαυτὸν ὁ λόγος ἐπέλυσε, τὴν χρείαν ἡμῖν αὐτῶν ἐξηγησάμενος. Cf. 5,2 and note 14 above.

> no idea; as you notice, the fact of his seeing he told us, but as to the manner of the seeing he kept silence; I accept what is told us, I pry into nothing of what is hidden by silence; I give my thoughts to what is revealed (ἀποκαλυφθέντα), I keep them from worrying over what remains hidden – precisely the reason why it remains hidden, after all. The explanation of the Scriptures is a golden weave, the warp of gold, the woof of gold. Not for me to set to spinning spider's webs; I know the limitations of my powers of intellect. It has been said: 'Make no change in ancient boundaries set down by your ancestors.' Shifting boundaries is a risky business. And what reason have we for wishing to lift what God has set in place for us? Do you want to learn how Isaiah saw God? Become a prophet yourself."[33]

Chrysostom is plainly anxious in all these homilies that the Word achieve the principal effect for which God condescended to communicate it – revelation; and while it is matter for remark that he can devote all of six lengthy homilies to a few verses of the sacred text, yet faithful to the tradition of his school he is careful not to trespass beyond the limits of revelation into the territory of technicolour speculation. He has chosen Isaiah for the very reason that he finds him the most fertile medium of revelation: "He is the most articulate of all the sacred authors."[34] His tardy movement through chapter 6 is due largely to his care in fostering in his listeners the proper attitude of reverential expectation towards the approaching revelation. Follow, for instance, his conduct of the first part of the second homily: he stresses the rarity of the vision to be granted them, likens the introduction into the heavenly court to entrance into some inaccessible palace, introduces them to their trusty guide Isaiah,

---

[33] Καὶ ἐγένετο, φησὶ, τοῦ ἐνιαυτοῦ, οὗ ἀπέθανεν Ὀζίας ὁ βασιλεὺς, εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου. Πῶς εἶδεν, οὐκ οἶδα· ὅτι μὲν γὰρ εἶδεν, εἶπεν, τὸ δὲ πῶς εἶδεν, ἐσιώπησε· δέχομαι τὰ εἰρήμενα, οὐ πολυπραγμονῶ τὰ σεσιγημένα· κατανοῶ τὰ ἀποκαλυφθέντα, οὐ περιεργάζομαι τὰ συγκεκαλυμμένα· διὰ τοῦτο γὰρ συγκεκάλυπται. Πέπλος χρυσοῦς ἐστι τῶν Γραφῶν ἡ διήγησις, ὁ στήμων χρυσὸς, ἡ κρόκη χρυσός. Οὐ παρυφαίνω τῶν ἀραχνῶν τὰ ὑφάσματα· τῶν ἐμῶν λογισμῶν τὴν ἀσθένειαν οἶδα. Μὴ μέταιρε ὅρια αἰώνια, φησὶν, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου. Ὅρια κινεῖν οὐκ ἀσφαλές· καὶ πῶς, ἅπερ ἡμῖν ὁ Θεὸς ἔθηκε, μεταθήσομεν; Βούλει μαθεῖν πῶς εἶδε τὸν Θεόν; Γενοῦ καὶ αὐτὸς προφήτης (6,1).

[34] Ἡσαίας, ὁ τῶν προφητῶν μεγαλοφωνότατος (2,1). Cf. L. Alonso Schökel, *The Inspired Word*, pp. 91f: "The prophets were not the only men who had the gift of inspiration, but in them we are able to see this reality in its most dynamic form, and to derive therefrom a clearer idea of the action of the Spirit. The prophets are the 'prime analogates' of our study, and so it will be well to begin with them."

urges them to follow behind him "with tread measured and correct, making not a sound", and concludes with the reminder:

> "Be sure to give all your attention; for the reading of the Scriptures is an opening of the heavens."[35]

The revelation he promises in reward for such reverence is at times, as in this case, "mysteries beyond telling",[36] at times much more mundane information, like the significance of dates and names (2,2) or the way to discharge our duties (4,6, variant reading – cf. note 10 above). And for him a not insignificant value of prophecy is its accuracy in detail to such a degree as to be useful in controversy:

> "You see, this factor it is that proves prophecies are prophecies. I mean, what is a prophecy at all, if not prediction of future happenings? So if a man is ignorant of the exact times of events in prophecy or fulfilment, how can he prove to a controversialist the authenticity of the prophecy? It is to this factor we owe our victories in debate against the heathen on those occasions when we demonstrate our religion is more ancient than theirs; to this fact our successful claims to truth (ἡ ἀληθεία) against the Jews – the poor unfortunate Jews, whose deviation into serious error was due to ignorance of times."[37]

His quest for truth of this kind from the Word of God is both demonstrated and assisted by the method of exegesis he consistently employs: he adheres to the literal meaning of the text and refuses to move on till he has wrung the last drop of meaningfulness from it. When his text reads, "I saw the Lord seated on a throne raised up on high", he thrashes out for an evidently appreciative audience the reason why "raised up" requires the apparently superfluous addition of "on high";[38] he spends time rationalising the paradoxical expressions in the verse, "In fear pay service to the Lord, and with beating heart find contentment in Him";[39]

---

[35] Ἀλλὰ προσέχετε μετὰ ἀκριβείας· ἡ γὰρ τῶν Γραφῶν ἀνάγνωσις τῶν οὐρανῶν ἐστιν ἄνοιξις (2,2).

[36] μυστηρίων ἀπορρήτων (2,1).

[37] 2,3: Τὰς γὰρ προφητείας τοῦτο δείκνυσι προφητείας. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ποτέ ἐστι προφητεία, ἀλλ' ἡ τῶν μελλόντων πραγμάτων προαναφώνησις. Ὁ τοίνυν τοὺς καιροὺς ἀγνοῶν τῶν εἰρημένων πραγμάτων ἢ τῶν ἐκβάντων, πῶς δυνήσεται δεῖξαι τῷ φιλονεικοῦντι τὸ τῆς προφητείας ἀξίωμα; Ἐντεῦθεν ἡμῖν καὶ οἱ πρὸς Ἕλληνας ἀγῶνες καὶ νῖκαι, ὅταν πρεσβύτερα ἀποφαίνομεν τὰ ἡμέτερα τῶν παρ' ἐκείνοις· ἐντεῦθεν ἡμῖν καὶ πρὸς Ἰουδαίους ἀποδείξεις περὶ τῆς ἀληθείας εἰσί· ...

[38] 1,3: ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου.

[39] 1,2. Cf. *Ps.* 2,11.

he shows it was not without reason that the priest Azariah's rebuke to Uzziah, "Not for you to burn incense; it is the right of the priests, the sons of Aaron", contained the reference to the first highpriest;[40] etc. Such exegesis was obviously expected of him by his listeners in Antioch; for them "allegory" was out of the question, implying (as it did not imply at Alexandria) utter departure from the literal sense and the sacrifice of any homogeneity of meaning:[41]

> "Let us then see the kind of sin Uzziah committed. We are told: 'His heart was lifted up.' A grievous wound; arrogance it is, arrogance the source of all evils. For a concise grasp of the malignancy of this ill, listen carefully. While other sins involve our bodily make-up, overweening pride drags down our higher powers and flings them in the depths. The devil, in fact, before devil he was, by this vice was made devil. If we were to bring on Isaiah as a witness with his statement about him, 'I shall rise up to heaven, and shall be like to the Most High,' those who are reluctant to admit allegories (τὰς ἀλληγορίας) would challenge the validity of our testimony. But if we cite Paul to testify against him, no one will have any further objections."[42]

His quest for truth in the literal sense of the text, however, does not make him oblivious of the limitations of the human medium in which the Word is expressed. He expects his listeners to make allowances for normal modes of expression when he tells them of God's being seated on a throne (6,2), and of the Seraphim's covering their feet and faces:

---

[40] 4,5.

[41] For the school of Antioch, as A. Vaccari has shown, "la essenziale differenza fra teoria e allegoria consiste in ciò, che l'allegoria esclude di sua natura il senso letterale": La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia, *Biblica* 1 (1920) 12. Cf. B. Smalley, *op. cit.*, p. 15: "Antiochene principles favoured the development of biblical scholarship ... That they also gave scope to the preacher is proved by the homilies of St. John Chrysostom. He showed that the literal sense of Scripture could be used as a basis for moral exhortation, without recourse to allegory."

[42] 3,3: Ἴδωμεν οὖν ποίαν οὗτος ἁμαρτίαν ἥμαρτεν. Ὑψώσθη, φησὶν, ἡ καρδία αὐτοῦ. Χαλεπὸν τὸ τραῦμα· ἀπόνοια γάρ ἐστιν, ἀπόνοια ἡ πηγὴ πάντων τῶν κακῶν. Καὶ ἵνα συντόμως μάθῃς τοῦ νοσήματος τὴν κακίαν, ἐκεῖνο ἄκουσον. Τὰ μὲν ἄλλα ἁμαρτήματα περὶ τὴν ἡμετέραν στρέφεται φύσιν, ἡ δὲ ὑπερηφανία δύναμιν ἀσώματον κατέσπασε, καὶ κατέβαλεν ἄνωθεν. Τὸν γὰρ διάβολον, οὐκ ὄντα πρότερον διάβολον, τοῦτο εἶναι διάβολον ἐποίησε. Κἂν μὲν τὸν Ἡσαίαν παραγάγωμεν μάρτυρα λέγοντα οὕτω περὶ αὐτοῦ· Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, καὶ ἔσομαι ὅμοιος τῷ Ὑψίστῳ, οἱ τὰς ἀλληγορίας οὐχ ἡδέως δεχόμενοι, παραγράψονται τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν· ... Cf. *Is.* 14,14.

> "I did not mean to imply that they have feet and faces (for they are incorporeal, as is the divinity itself), but was only hoping speech could in this way convey that in complete humility these creatures serve the Lord in fear and reverence."[43]

In the light of such awareness of the imperfections of language, his concept of the Word as linguistic condescension grows in depth.

Yet the truth the inspired Word reveals to him is not just statistical, given for the information of a people with an interest in the letter of a text. It is also, if not predominantly, a saving truth. Chrysostom generalises more than once on "the way of the Bible" (οὕτω καὶ ἡ Γραφὴ ποιεῖ)[44], which is a way calculated to procure the salvation of the reader/listener:

> "You see, it is customary with Scripture, when on the point of accusing anyone, not only to mention his sin but also to teach us the sin's cause; this it does to render those who are unaffected more cautious against the possibility of infection from it themselves."[45]

As is evident, at least in these homilies Chrysostom is not concerned with the modern problematic; for him biblical inerrancy has no relation to this question, and he cannot be shown to solve any ticklish point of imprecise statement by an appeal to the salutary purpose of the truth revealed by God's Word. Generally he is content to express a vague notion of the salutary action of the Word (and homilies on it) through a wide range of metaphors: it is treasure to be found (4,3), a tasty feast (3,1; 4,2; 6,1), a cultivation yielding rich fruit (1,1; 4,1.3), and in particular a mine where all is gold, where gems lie about for the taking (2,2). (Such figures, of course, were the stock in trade of writers of the time.)[46] He does not treat in detail of any saving activity of the Word exercised

---

[43] 1,3: οὐχ ὅτι πόδας καὶ πρόσωπα ἔχουσιν (ἀσώματα γάρ ἐστιν, ὥσπερ καὶ τὸ Θεῖον), ἀλλ' ἵνα διὰ τούτων ὁ λόγος ἐπιδείξῃ πανταχόθεν αὐτὰ συνέσταλθαι, φόβῳ τε καὶ εὐλαβείᾳ λειτουργεῖν τῷ Δεσπότῃ. Cf. *Dei Verbum*, § 12: "... rite attendum est ad suetos illos nativos dicendi modos ..."

[44] 5,2.

[45] 3,4: Καὶ γὰρ ἔθος τῇ Γραφῇ, ἐπειδὰν μέλλῃ τινὸς κατηγορεῖν, μὴ τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ λέγειν μόνον, ἀλλὰ καὶ αἰτίαν τῆς ἁμαρτίας διδάσκειν ἡμᾶς· ποιεῖ δὲ τοῦτο, τοὺς ὑγιαίνοντας ἀσφαλεστέρους κατασκευάζουσα πρὸς τὸ μὴ τοῖς αὐτοῖς περιπεσεῖν.

[46] Cf. H. De Lubac, *Exégèse Médiévale* I Paris, 1959), pp. 119f., for a similar list of figures from the Latin Fathers. L. Bopp's essay on the Fathers' thinking on this saving power (*The Word*, New York, 1964, pp. 147–167) rests heavily on Chrysostom.

directly on the listener or reader by the Spirit; the closest he comes to this is in his analogy of the vessel driven by the breeze of the Spirit carrying travellers from earth to heaven, but it is a breeze that is made effective through the sail which is the preacher's tongue: "Let us launch the boat, loosing our tongue in place of the sail, trimming our canvas to the grace of the Spirit instead of the breeze."[47]

The evidence of the six homilies would suggest that Chrysostom sees inspiration affecting the Word equally in all its manifestations, making it uniformly effective whether for revelation or (also) for saving power. Here, at any rate, there is no suggestion that one testament is now "antiquatum", dépassé;[48] such a thesis would hardly recommend homilies on Isaiah. In fact, Chrysostom is happy to call upon both the Old and the New, sometimes in the one breath.[49] And without being able to be quoted for the same vision of the unity of the Word and the interrelation of the testaments as an Augustine, in his analogy of the sailing vessel he betrays (without explicating) a fascinating conviction of such interrelation pivoting about the Incarnation:

> "There you find brutish creatures, here articulate beings; there people sail from sea to land, here they sail from the land and put in at the harbour of heaven; there boats, here spiritual discourses; there planks in the boat, here tightly-welded reasonings; there a sail, here a tongue; there the breeze's breath, here a visit from the Spirit; there man as pilot, here the pilot is Christ."[50]

---

[47] 4,1; cf. note 31 above.

[48] Εἰ γὰρ διὰ τοῦ Χριστοῦ πέπαυται, ὥσπερ οὖν καὶ πέπαυται, καὶ ὁ νόμος τοῦτο προλαβὼν εἶπε, πῶς οἱ μὴ δεχόμενοι τὸν Χριστὸν τὸν καταργήσαντα τὸν νόμον, δυνήσοντα ἰδεῖν, ὅτι κατήργηται ὁ νόμος; (*In* 2 *Cor.* 3,7.8 *hom.* 7 [*PG* 61,445]). (This is probably the passage referred to by De Lubac, *Exégèse Médiévale* I, p. 310, though the reference here as constantly throughout the work is wide of the mark.) Elsewhere, however, he sees the Old and the New blending in harmony: Σύμβολον τῆς ἀρχαίας Διαθήκης τὸ τύμπανον, ὡς φωνὴν ἔχον εἰχῆ βομβοῦσαν καὶ ἄσημον· ... Ὁ ψαλμωδὸς δὲ χαρακτηρίζει τὴν Νέαν· σαφῆ γὰρ καὶ τρανὰ καὶ λίαν ἔναρθρα οἱ ψάλλοντες ὥσπερ δὲ τὸ εὐαγγέλιον φθέγγεται ... Διὰ τί δὲ ταῦτα ψαλτηρίῳ καὶ κιθάρᾳ παρείκασεν; Ἐπειδὴ συγγενῆ μὲν ἀλλήλοις τὰ ὄργανα, διαφόρους δὲ τῶν χορδῶν τοὺς συνδέσμους ἔχει· τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω δεσμούμενον, ὥσπερ ἡ Ἀρχαία καὶ ἡ Νέα συγγενής· εἰς ἕνα γὰρ σκοπὸν τὴν εὐσέβειαν βλέπουσιν· ἀλλὰ τῆς μὲν αἱ ἐντολαὶ κάτω, διὰ τὸ ταπεινὸν τῶν νομοθετουμένων· τῆς δὲ ὑψηλαὶ ἄνω, διὰ τὸ λίαν ὑψηλὸν καὶ ἀνηγμένον τῶν παρὰ Χριστοῦ μαθητευθέντων τυγχάνουσιν (*In Ps.* 80,1 [*PG* 55,728]).

[49] 6,2.

[50] 4,1; cf. note 31 above.

The Word conveys the action of the Spirit, and it is an efficacious action; but of itself it is handicapped, as it were – it lacks direction, it requires the controlling hand of the pilot, Christ, to bring all its force to bear in the direction of the goal. It is by reference to Christ that the Word gains its full significance, Chrysostom is saying.

It is not necessarily his most penetrating insight, nor would his audience of Antioch expect him to proceed further along this particular radius flowing from his central conviction about the Word. At this centre, at least in the thought of the *Six Homilies on Isaiah*, lies his intuition of the Word as God's condescending encounter with man, an encounter conducted by spoken converse and granted, if principally to the prophets, also to the people as a whole. The Word spoken in such an encounter does not need analysis to be seen to be inspired, and Chrysostom accordingly does not isolate its inspiration; this must be seen in its effects, and in particular in the Word's revelation, lying always accessible in the sacred text. That its saving power is minimised, or presented largely in negative fashion, is due to the figure occupying centre-stage in the homilies, Uzziah.

Strathfield (New South Wales), Christian Brothers' Training College, Mount St. Mary, 179 Albert Road

Vigiliae Christianae 22 (1968) 38–44; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

DAS BIENENWUNDER IN DER AMBROSIUSBIOGRAPHIE DES PAULINUS VON MAILAND

VON

ILONA OPELT

Will man pagane Elemente in der Ambrosiusvita suchen, die des Bischofs einstiger Sekretär Paulinus im Jahre 422 verfasst hat,[1] so scheint diese Bemühung zunächst vergeblich. Mehr oder weniger getreulich im Gefolge des Hieronymus und weit stärker noch des Severin, seiner Vorbilder,[2] hat Paulinus das Lebensbild in christlichem, ja orthodoxem Geist konzipiert.

Fast auf jeder Seite beschwört er „Wahnsinn" und „Raserei" der Arianer[3] und die „Fürsorge Gottes für seine Kirche".[4] Bibelzitate deuten hin auf die Erwählung des Heiligen. Sein Lebenslauf ist gleichsam die Erfüllung biblischer Prophetie.[5] Strenge Talionsgerechtigkeit trifft Feinde der Kirche wie des Bischofs; das Böse, das sie planten, kehrt sich wider sie selbst.[6]

---

[1] Die Vita liegt jetzt vor in einer kritischen und kommentierten Ausgabe, besorgt von M. Pellegrino (Roma, 1961); wir zitieren nach ihr; Text bei Migne, *PL* 14, 66–114. Für die Erklärung grundlegend J. R. Palanque, La vita Ambrosii de Paulin, *Rev. Sc. Rel.* 4 (1924) 26–42; 401–420 (im folgenden: Palanque); ders., *Saint Ambroise et l'empire romain* (Paris, 1933), im folgenden: Palanque, *Ambroise*; H. Dudden, *Saint Ambrose, His Life and Time*, 1.2 (Oxford, 1935); A. Paredi, *Sant' Ambrogio e la sua età* (Milano, 1960²); wertlos S. M. S. Kaniecka, *Vita sancti Ambrosii a Paulino eius notario conscripta*, Catholic University of America, Patristic Studies (Washington, 1928). – Zur Abfassungszeit Pellegrino 5–7.

[2] Vgl. Vorrede 1,1. Die literarische Leistung würdigt Palanque, besonders 420; Dudden 715. Der wesentliche Unterschied des Paulinus von Severin liegt, wie Palanque 404f überzeugend gezeigt hat, in der kritischeren Haltung gegenüber Wundern. Pellegrino 21 wiederum betont die Wundergläubigkeit Paulins.

[3] Arianerfeindschaft des Paulinus zeigen c. 6.8.11–13.14.15.16.17. Zur Sache Dudden 270–293; Paredi 247–282; Pellegrino zur Stelle.

[4] Kirchenfreundschaft Gottes erscheint in c. 8.13.16.30.34.

[5] Bibelzitate erscheinen in c. 3 (*Prov.* 16,24); 7 (*Matth.* 27,25); 10 (*Joh.* 14,12); 12 (*Ps.* 7,17); 15 (*Luc.* 11,15; *Marc.* 1,24; *Joh.* 9,28); 18 (*Matth.* 18,6); 30 (*Ps.* 124,3); 32 (*Luc.* 21,18); 33 (*Matth.* 6,19; *Phil.* 1,21); 35 (1 *Cor.* 10,12); 38 (2 *Cor.* 8,9; 2,8; *Prov.* 18,17; *Hebr.* 4,13; *Ez.* 18,32; 2 *Reg.* 12,13; *Ps.* 101,10); 41 (*Ps.* 140,4; 118,2; *Luc.* 16,9; *Ps.* 136,9; 118,57; *Matth.* 19,29); 43 (1 *Cor.* 5,5); 53 (*Ps.* 100,5; *Jac.* 4,11).

[6] Talionsgerechtigkeit begegnet in c. 12.18.20.34.35.37.53.

Der Biograph steht so stark im Banne der innerkirchlichen Auseinandersetzung wie auch der mit der weltlichen Macht, dass er die Heiden nur am Rande erwähnt. Ohne Animosität nennt er sie als dritte der konfessionellen Gruppen, die Ambrosius das letzte Geleit geben (c. 48). Anders ist der Ton freilich, als Paulinus auf den „Streit um den Altar der Victoria" zu sprechen kommt.[7] Die beiden Briefe des Ambrosius gegen Symmachus und die Standhaftigkeit Valentinians würdigt der Biograph ebenso sehr, als er Eugenius' und Arbogasts Zugeständnisse an die senatorische Opposition verurteilt. Eugenius ist für ihn ein Gottesfrevler (c. 27); Ambrosius flieht nicht vor ihm aus Mailand, sondern er weicht einer befleckenden Begegnung aus. Theodosius' Sieg wiederum wird als Austilgung des Gottesfeindes gefeiert (c. 31).

Dämonenaustreibungen und Wunderheilungen[8] sind weit häufiger als Bekehrungen. Eine, allerdings spektakuläre, berichtet Paulinus ausführlich: Die Markomannenfürstin Fritigil erfuhr durch einen aus Italien zurückgekehrten Christen von Ambrosius. Seine Erzählungen begeisterten sie derart für den Bischof, dass sie sich brieflich an ihn wandte. Ambrosius bekehrte sie nicht nur zum christlichen Glauben, sondern auch zum Frieden mit dem Römerreich (c. 36). Die ersehnte Begegnung blieb Fritigil versagt; der Bischof war bereits verstorben, als sie Mailand besuchte.[9]

Der geistige Gehalt der Ambrosiusvita ist also bewusst christlich; aber auch ihre Form ist nicht von paganen Vorbildern geprägt, etwa der Kaiserbiographie Suetons, wie G. Luck jüngst gezeigt hat.[10]

Dennoch erscheinen pagane Elemente: noch lebendige Gebräuche und Institutionen: Reminiszenzen an Tafelluxus (c. 1), die forensische Praxis

---

[7] c. 26f; vgl. J. Wytzes, *Der Streit um den Altar der Victoria* (Amsterdam, 1936); Palanque, *Ambroise* 129–136; Dudden 256–269; 413f; 423;426; Paredi 496; Pellegrino zur Stelle.

[8] Dämonenaustreibungen c. 20. 21. 29. 30. 33. 43. 48; Wunderheilungen c. 10. 14. 28 (Erweckung des Pansophius von den Toten nach Art des Elisa). 44. 52 und Palanque 404f; Pellegrino 21.

[9] Paulinus ist unsere einzige Quelle über die Fürstin; vgl. Seeck, Art. Frigitil: *PW* 7,1, 104; Palanque, *Ambroise* 313; Dudden 488f. Die Namensform schwankt in den Handschriften; Pellegrino hat sich mit FKM und einigen recentiores wohl richtig für Fritigil entschieden, so auch Dudden, während Seeck, Palanque und Kaniecka die Form Frigitil haben. Fritigil gehört wohl zu dem häufigen Namenstamm Frith, fridu usw., man vgl. E. Förstemann, *Altdeutsches Namenbuch* (Nordhausen, 1856) 426 Fredegildis; während von dem selteneren Stamm Frig, ebenda 419 kein der Form Frigitil entsprechendes Äquivalent zu finden ist.

[10] Vgl. G. Luck, Suetonische Biographie und frühe Heiligenviten, *Mullus, Festschrift für Th. Klauser, JbAC Ergänzungsband* 1, 1964, 238f.

des Ambrosius am Gericht der Präfektur (c. 5), seine Tätigkeit in der Verwaltung der Provinzen Ämilien und Ligurien (c. 5), seine versuchte Flucht zur Philosophie (c. 7), der Prozess gegen einen Vogelschauer Innocentius (c. 20),[11] ein Dolmetscher für das Gespräch mit zwei vornehmen Persern (c. 25),[12] die Schaustellung afrikanischer Raubtiere durch Kaiser Honorius während seines Konsulats im Jahre 496 (c. 34),[13] Briefdatierung (c. 49), gefälschte Tribunatsurkunden (c. 43), Lagern bei Tisch (c. 54), schliesslich die christliche Badefrau aus Trastevere (c. 10). Diese Beispiele zeigen, dass die antik-heidnischen Lebensformen noch intakt sind, das heisst, dass man die Ambrosiusvita auch kulturgeschichtlich auswerten könnte.

Ein im tieferen Sinne paganes Element haben wir noch nicht genannt: ein Kindheitsprodigium. Es leitet die Lebensbeschreibung ein. Wir setzen das betreffende Kapitel mit Übersetzung her.

3 Igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio natus est Ambrosius. Qui infans in area praetorii in cuna positus, cum dormiret aperto ore, subito examen apum adveniens faciem eius atque ora conplevit, ita ut ingrediendi in os egrediendique vices frequentarent. Quae pater, qui propter cum matre vel filia deambulabat, ne abigerentur ab ancilla, quae curam nutriendi infantis susceperat, prohibens (sollicita enim erat ne infanti nocerent), exspectabat tamen patrio affectu, quo fine illud miraculum clauderetur. At illae post aliquandiu evolantes in tantam aeris altitudinem sublevatae sunt, ut humanis oculis minime viderentur. Quo facto territus pater ait: „Si vixerit infantulus iste, aliquid magni erit". Operabatur enim iam tunc Dominus in servuli sui infantia, ut inpleretur quod scriptum est: Favi mellis sermones boni. Illud enim examen apum scriptorum ipsius nobis generabat favos, qui caelestia dona annuntiarent et mentes hominum de terrenis ad caelum erigerent.

Als also seinem Vater Ambrosius die Verwaltung der Präfektur Gallien übertragen war, wurde Ambrosius geboren. Noch als Säugling lag er einst in der Wiege im Hofraum des Amtsgebäudes; als er mit offenem Munde schlief, liess sich ein Bienenschwarm plötzlich auf seinem Antlitz und seinen Lippen nieder, so dass er in seinem Mund ein- und ausflog. Der

---

[11] Zum Verbot des Augurats vgl. J. H. Waszink, *RAC* 1, 981; zwei Edikte vom Jahre 357 nC, *Cod. Theod.* 9,16,4 und vom Jahre 358, *Cod. Theod.* 9,16,6 untersagen: augurum et vatum prava confessio ... conticescat. Zu Innocentius, Dudden 271.

[12] Man ergänze diesen Beleg zu den im *RAC* 4, 44 angeführten.

[13] Zur Cresconiusaffäre, die damit zusammenhängt, vgl. Palanque, *Ambroise* 309f; Dudden 486f; Paredi 512; Pellegrino zur Stelle.

Vater, der sich mit der Mutter oder der Tochter in der Nähe erging, verbot der Magd, die es übernommen hatte, das Kind zu nähren, sie zu verscheuchen (sie war nämlich besorgt, die Bienen könnten dem Kind schaden), und wartete mit väterlicher Liebe ab, welches Ende jenes Wunder nehmen würde. Die Bienen flogen aber nach einer Weile fort und hoben sich in der Luft in solche Höhe, dass sie von Menschenaugen nicht mehr gesehen werden konnten. Der Vater war dadurch erschreckt und sprach: „Wenn dieses Kindlein am Leben bleibt, wird es etwas Grosses sein." Denn schon damals, in der Kindheit, war der Herr seines Knechtleins bedacht, damit sich das Wort erfülle: „Honigseim sind wohl geordnete Worte" (*Sprüche* 16,24). Jener Bienenschwarm erzeugte für uns den Honigseim seiner Schriften, die die himmlischen Gaben verkünden und die menschlichen Gemüter von den irdischen Dingen zum Himmel emporheben sollten.

Der Bericht, „an anecdote" für Dudden, „simbolo gentile" für Paredi,[14] beeindruckt zunächst durch konkrete Einzelzüge: Lokalisierung des Wunders im Hofraum des Amtsgebäudes, Nennung dreier Zeugen, psychologische Schattierung: Angst der Amme, Gelassenheit des Vaters. Allerdings sind nicht alle Angaben so exakt: das Prodigium wird vage datiert in das Säuglingsalter des Heiligen; die weibliche Zeugenperson aus der Familie ist nicht identifiziert; ihre Passivität, falls es sich um die Mutter handelt, ist psychologisch unglaubwürdig; der Vater schliesslich nimmt eine, man könnte sagen, literarische Haltung ein: er deutet das Wunder durch ein Diktum als besondere Gefährdung oder Erwählung des Kindes.

Obwohl Paulinus im allgemeinen um Wahrheitstreue besonders bemüht ist, hat die Forschung an der Authentizität gerade dieses Wunders gezweifelt, ja Palanque hat seine genauere Untersuchung gefordert.[15] Auffällig sind nämlich nicht nur die Mängel des Berichtes, sondern die Ähnlichkeit des Bienenprodigiums mit Kindheitswundern paganer Dichterviten. Sie legt den Gedanken nahe, es handelte sich bei Paulinus um eine literarische Fiktion, um die Christianisierung einer besonderen Form der Dichterweihe.[16]

---

[14] Dudden 3_3; Paredi 11.

[15] Palanque 418_2 hat auf die Sonderstellung dieses Prodigiums ausdrücklich hingewiesen; Pellegrino 54_5 klassifiziert es als Legende. Zum Wahrheitsanspruch des Paulinus und seiner Methode, Palanque 28–35; den Quellenwert beurteilen gleich positiv Palanque 416f und Dudden 715.

[16] Vollständige, aber nicht kritische Belegsammlung von Bienenwundern im Dichterleben bei Olck, Art. Biene: *PW* 3,1,447f, ihm folgen L. Koep (Gossen,

Mindestens seit Pindar (Py. 10,53) ist der Vergleich des Dichters mit einer Biene nachgewiesen; die Nachfolge tritt später Horaz an (c. 4,2, 22).[17] Wunder, die sich mit unserer Szene vergleichen lassen, sind allerdings verhältnismässig spät bezeugt, lassen sich aber auf ältere Traditionen zurückführen. Wenn man die von Olck gesammelten Zeugnisse kritisch sichtet, so ergibt sich folgendes: Der Archetypus aller späteren Bienenwunder in Dichterviten ist eine Begebenheit aus Platons Kindheit: dem auf dem Hymettos nach den einen, in der Wiege nach den anderen, schlummernden Knaben, dessen Eltern Pan, den Nymphen und dem Apoll Nomios beziehungsweise Nymphen oder Musen ein Opfer darzubringen im Begriff sind, träufeln Bienen Honig in den Mund. Sie spenden ihm damit die Musengabe süsser Rede.[18]

Damit konkurriert eine ähnliche Szene aus dem Leben Pindars. Sie könnte zwar aus dem Vergleich Pindars mit einer Biene herausgesponnen sein, verrät aber ihren Charakter als Übertragung aus der platonischen Tradition, weil sie viel weniger reich bezeugt ist als diese und in einer bemerkenswerten Einzelheit von ihr abweicht. Der Knabe Pindar schläft auf dem Weg nach Thespiae vor Müdigkeit neben dem Weg ein; nach einer anderen Tradition haben ihn seine Eltern ausgesetzt; Bienen träufeln ihm Honigseim an die Lippen und erwecken seine Dichtergabe.[19]

Als diese Form der musischen Initiation ein gängiges Symbol geworden

---

Schneider), *RAC* 2, 281; Pellegrino 54_5. Zur ursprünglicheren Form der Dichterweihe durch Trank aus dem Musen-, ursprünglich dem Nymphenquell, und Empfang des Lorbeerkranzes vgl. A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik, Untersuchungen zu Hesiod, Kallimachos, Properz und Ennius* (Heidelberg, 1965); Zur Dichterweihe des Archilochos, *Hermes* 91 (1963) 129–150. Den Komplex der „Inspiration durch Bienen im Traum" hat jüngst mit vielen volkskundlichen Parallelen behandelt H. Wagenvoort, *Inspiratie door bijen in de droom* = Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde n.r. d. 29, n. 8 (Amsterdam, 1966). Zwischen poetischer und sonstiger Inspiration besteht nach W. kein Unterschied; Bienen sind häufig Seelenvögel.

[17] Vgl. E. R. Schwinge, Horaz, Carmen 2,20, *Hermes* 93 (1965) 439_1.

[18] Die Belege: Cic. *div.* 1,78; 2,66; Val. Max. 1,6,3; Plin. *n.h.* 11,55; Ael. *v.h.* 10,21; 12,45; Olympiod. *v. Plat.* 1 (382 Westermann). Die Platontradition hat Kambylis nicht verfolgt; zum Wert der Zeugnisse überhaupt U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* 2 (Berlin, 1919) 1–5; A. E. Taylor, *Plato, The Man and His Work* (London, 1955[6]) 1_1, sichtet die erhaltenen Platonviten kritisch und zeigt starken alexandrinischen Einfluss darin. H. Leisegang, Art. Platon: *PW* 20,2, 2345 arbeitet die starke Steigerung der göttlichen Züge in der Vita Olympiodors heraus.

[19] Belege: Paus. 9,23,2 mit Kambylis 135_3 (Vergleich der Legende vom jungen Pindar mit Hor. *c.* 3,4,9ff.); Ael. *v.h.* 12,45; Dio Chrys. *or.* 64, 23; Christod. *Anth. Pal.* 2,386. Schon U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros* (Berlin, 1922) 58_3 zeigt, dass die Bienenlegende von Platon auf Pindar übertragen ist.

war, mehren sich ähnliche Kindheitswunder in Dichterviten. Sie tragen deutliche Zeichen der Fiktivität.

Nur eine der acht verschiedenen Versionen der Vergilbiographie, die im 5. nachchristlichen Jahrhundert entstandene hexametrische des Grammatikers Phocas, kennt das Bienenwunder auch im Leben Vergils; es wird als römisches Prodigium dem platonischen gegenübergestellt; die Konkurrenz ist deutlich, damit auch die Fiktivität.[20]

Lucan folgt dem grossen Vorbild;[21] später wurde das Wunder auch auf andere Dichter übertragen: auf Sophokles bei Philostrat,[22] und eine vom 5. nachchristlichen Jahrhundert stammende Ekphrasis der Homerstatue des unbekannten Zeuxippos durch Christodor beschreibt die Biene an den Lippe des Dichters.[23]

Weitere Varianten der Legende, etwa Blütenstaub im Falle Menanders, sichern lediglich die Priorität des Honigwunders in der Platonbiographie.[24]

Wenn diese literarische Genealogie der Bienenszene aufgestellt ist, so fällt am christlichen Kindheitswunder eine Einzelheit, eine übersteigernde Unwahrscheinlichkeit besonders auf: es ist von einem ganzen Schwarm die Rede, der im Munde des schlafenden Säuglings ein- und ausfliegt. Der signifikanteste Zug der Szene, ihre eigentliche Sinngebung fehlt: der Honig!

Paulinus selbst muss das entgangen sein. Während der Vater des Knaben das Prodigium auf den frühen Tod oder besondere Erwählung deutet, gibt ihm der Biograph eine typisch christliche Wendung, für die der Honig die unerlässliche Pointe ist: er deutet die Szene als Erfüllung der Prophetie von Sprüche 16,24: „Honigseim sind wohl geordnete Worte", erkennt in ihr den Hinweis auf die künftige Schriftstellergabe des Gottesknechtes. Diese für Paulinus charakteristische ‚typologische' Ausformung des Lebenslaufes dient in unserem Fall der Christianisierung der aus der Platonbiographie stammenden, auf Pindar, in Rom schliesslich auf Vergil und Lucan übertragenen Sonderform der Dichterweihe.

Ist diese Deutung richtig, so erweisen sowohl die Mängel des Bienen-

---

[20] *Vita Verg. Focae* 28/34; zu den Vergilviten überhaupt K. Büchner, Art. Publius Vergilius Maro: *PW* 8,1, 1024f zur Vita des Phocas. Unsere Legende ist dort allerdings nicht näher behandelt.

[21] *Vita Vaccae* 335 (Hosius).

[22] Philostr. *imag.* 14,1; vgl. auch das Gedicht des wohl in augusteischer Zeit lebenden Erykios *Anth. Pal.* 7,36 mit Christ-Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* 2,1 (München, 1920[6]) 329_8.

[23] *Anth. Pal.* 2,342.

[24] *Anth. Pal.* 9,187.

wunders in der Ambrosiusvita wie auch seine literarische Genealogie, dass Paulinus einmal von seinem strengen Wahrheitsanspruch abgewichen ist. Der wunderfreudige Biograph wollte sich die Legende nicht entgehen lassen. Einmal mehr sieht man den Triumph der Literatur über die Faktizität; es ist, allerdings auf einer niederen Ebene, das Problem, das auch die Confessiones Augustins aufwerfen: inwieweit man sie aus der literarischen Tradition verstehen und ableiten muss. Für Augustinus hat Pierre Courcelle die Legitimität dieser Methode erwiesen;[25] dasselbe gilt für die viel bescheidenere Ambrosiusvita des Paulinus von Mailand.

Freiburg im Breisgau, Dreisamstrasse 27

[25] Vgl. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris, 1950) 29/40; 197/202 zur tolle-lege-Szene; wichtig die Rezension C. Andresens, *Gnomon* 31 (1959) 350–357. Nach einer ansprechenden Vermutung H. Wagenvoorts 61 wäre die Legende im Falle des Ambrosius aus seinem Namen herausgesponnen.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 45–48; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

PLOTINISCHE MOTIVE IN AUGUSTINS BEGRIFF DER CIVITAS DEI

VON

CHRISTIAN PARMA

Das gestellte Thema geht von einer Voraussetzung aus, die nicht selbstverständlich ist, nämlich: Plotin habe über den Staat philosophiert. Gerade die Dimension der Staatsphilosophie fehle bei Plotin, urteilt Willy Theiler in „Les sources de Plotin"[1]; er kommentiere vielmehr einen „Plato dimidiatus", d.h. einen Plato ohne Staatsdenken. Mag aber auch die Polis in keiner Abhandlung Plotins thematisch sein, so findet sich dennoch in seinen verschiedenen Schriften verstreut eine Reihe von Äußerungen über den Staat.

So heißt es etwa in der ersten Schrift über die Vorsehung (περὶ προνοίας *Enn.* III 2, 9, 15 ff) im Zusammenhang mit der Frage, warum die ἀγαθοί schlechtregierte Staaten nicht retteten: „Die Schlechten haben sich ja nie darum gekümmert, daß gute Herrscher über andere entstünden, indem sie sich etwa selbst um das Wohlergehen der anderen bemühten, sondern sind obendrein neidisch, wenn sich jemand seinem Wesen nach als ἀγαθός erweist: es gäbe mehr gute Herrscher, wenn man diese (die ἀγαθοί) zu Regenten machte." D.h. die Masse hat die Herrscher, die sie verdient, denn sie wählt sie ja nach ihren Maßstäben aus. Nur wenn die Kriterien der rechten Herrschaft im Bewußtsein der Beherrschten sind, können sie den rechten Regenten wählen. Die Vorsehung besteht darin, daß die Konsequenzen den Kriterien entsprechen, die man anwendet.

Solche Kriterien der rechten Herrschaft gelten für das Individuum und analog für den Staat. Dies geht aus der Schrift über Probleme der Seele, Teil 2, hervor (*Enn.* IV 4, 17, 20 ff): Im Individuum stehen sich somatische Bedürfnisse (αἱ τοῦ σώματος χρεῖαι) und Affekte (πάθη) einerseits und die rechte Bestimmung des Individuums (ὀρθὸς λόγος) andererseits gegenüber. Der ὀρθὸς λόγος ist eine Geistes-Gabe im wörtlichen Sinne,

[1] *Entretiens sur l'antiquité classique* V, Genf, 1960, p. 67f, jetzt in: W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. X, Berlin, 1966, p. 135f.

denn Geist gibt als das Beste im Individuum dem Menschen den ὀρθὸς λόγος.[2] Im Menschen als Gemeinsamen (κοινόν) beider Momente muß Harmonie zwischen somatischen Bedürfnissen und seiner rechten Bestimmung herrschen. Gleiches gilt von der Harmonisierung der Einzelinteressen innerhalb der Polis. Diese Einzelinteressen, denen die Gesamtkonzeption des Staates gegenübersteht, sind den somatischen Bedürfnissen analog. Daher entsprechen der Art dieser Harmonisierung von somatischen Bedürfnissen mit der rechten Bestimmung des Individuums gewisse Staatsformen:

1. Wird der λόγος als bester Teil des Individuums von den rangtieferen somatischen Bedürfnissen überschrieen, wie der beste Ratgeber von der Masse, so herrscht der schlechtere Teil (ibid.: κατὰ πολιτείαν τινὰ φαύλην). Dies ist Ochlokratie.
2. Herrschen beide Teile vermischt, doch so, daß dennoch ein gewisser allgemeiner Nutzen daraus entspringt, ist die Harmonie mittelmäßig (ἐν μέσῳ). Sie entspricht der Demokratie (δημοτικῆς πολιτείας).
3. Wird der Herrschaftsanspruch beider Komponenten des κοινόν zugunsten des λόγος entschieden, so entspricht dies der Aristokratie (τὸ ἀριστοκρατικὸν τῆς ζωῆς).
4. Die höchste Harmonie ist erreicht, wenn das beste, das noetische Prinzip allein herrscht und von diesem die Ordnung der somatischen Bedürfnisse ausgeht.[3]

In diesem Zusammenhang findet sich folgende Aussage bei Plotin. Sie ist in dieser charakteristischen Formulierung m.E. erstmalig: Der höchsten Harmonie, nämlich der Herrschaft des vernünftigen Prinzips im Individuum ist die zwiefache Polis analog, nämlich die obere (ἄνω) und die untere (κάτω), die nach dem Maßstab (κατά) der oberen wohlgeordnet ist. Die Harmonie ist „analog einer zwiefachen Stadt, einer oberen und einer unteren, die ihre Ordnung nach dem Maßstab der oberen Bestimmungen hat".[4]

Zwar ist diese Differenz des hiesigen Staates zu seinem geistigen, ihn fundierenden Urbild schon in Platons Politeia angelegt.[5] Bei Plotin findet sich hier jedoch die ausdrückliche Unterscheidung zwischen oberer, noetischer und unterer, konkretisierter Polis; ἄνω ist bei Plotin stets vom

---

[2] Ibid.: ἐκ δὲ τοῦ βελτίστου ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς εἰς τὸ κοινὸν δοθείς.

[3] ἓν τὸ ἄρχον καὶ παρὰ τούτου εἰς τὰ ἄλλα ἡ τάξις.

[4] οἷον διττῆς πόλεως οὔσης, τῆς μὲν ἄνω, τῆς δὲ τῶν (om.E) κάτω, κατὰ τὰ ἄνω κοσμουμένης.

[5] *Politeia* 500 e 592 b.

νοῦς oder Noetischen ausgesagt. Die κάτω πόλις ist demgegenüber die entfaltete Bestimmung des Staates. Einzelne Momente der noetischen Entfaltung versuchen, selbst auf die Entfaltung einzuwirken; so streben etwa die somatischen Bedürfnisse gegenüber der Ordnung im Individuum nach Herrschaft, einer Ordnung, die von der Vernunft gestiftet ist; ähnlich suchen im Staat Einzelinteressen über die Gesamtkonzeption des Staates die Oberhand zu gewinnen. Gelingt dies, so ist Individuum wie Staat depraviert, denn nun steht ein untergeordneter Teil anstelle des Ganzen, bzw. des höchsten Prinzips. Herrscht dagegen der νοῦς, so ist Harmonie erreicht.

Der noetische Staat, d.h. der Begriff des Staates steht also bei Plotin seinen einzelnen Realisierungen gegenüber. Gleichzeitig fundiert er diese Realisierungen als ihr Maßstab, denn er ist das Vollkommene gegenüber den unvollkommenen Formen von Ochlokratie, Demokratie und selbst Aristokratie.

Solch eine gestufte Unterscheidung zweier Staaten nach ihrer Vollkommenheit kennt auch Augustinus in seiner Civitas Dei, dieser wohl größten Apologie des Christentums in der lateinischen Patristik. Es sind dies die civitas terrena, gegen die Augustin – erklärtermaßen im Proömium – seine civitas Dei verteidigen (defendere) will. Entspricht diese Unterscheidung derjenigen von ἄνω πόλις und κάτω πόλις bei Plotin? Folgendes spricht dafür:

1. Zunächst die terminologische Gleichheit: Augustin verwendet für die civitas Dei auch den Ausdruck „superna civitas", d.h. geradezu die lateinische Übersetzung von ἄνω πόλις (z.B. *De Civ. Dei* II, 29; XV, 4 u.ö.).

2. In *De Civitate Dei* II, 29 charakterisiert Augustin die superna civitas als Staat, in dem victoria, veritas, dignitas, pax, felicitas, vita, aeternitas herrschen. Das sind Momente, die auch für den noetischen Bereich (ἄνω) bei Plotin konstitutiv sind. Augustins Begriffe seien den plotinischen Charakterisierungen des νοῦς gegenübergestellt, denn die Tatsache, daß es sich bei der civitas Dei um den Staat Gottes handelt, schließt eine Parallelisierung zum νοῦς des Plotin nicht aus. Νοῦς ist bei Plotin θεός, und zwar einziger und eigentlicher, dem man εὐσέβεια entgegenbringen muß; so heißt es z.B. *Enn.* III 2, 7, 41f: Der Tadel an der Schöpfung und damit am göttlichen Schöpfer ist weder ὅσιον noch εὐσεβές. Diese Termini entsprechen etwa der sanctitas und dignitas Gottes bei Augustin. Im νοῦς ist Wahrheit (ἀλήθεια = veritas), Harmonie (ὁμοῦ πάντα = pax), daher Glückseligkeit (εὐδαιμονία = felicitas), wahres Leben (ζωή =

vita) und Ewigkeit (ἀεί = aeternitas) (cf. z.B. *Enn.* V 1, 6, 15ff; V 3, 17 passim).

3. Die Verknüpfung beider Staaten ist parallel: Mag auch die Vollendung der civitas Dei in ferner Zukunft erfolgen, so wirkt sie schon in die Gegenwart hinein; so im Prolog des Gottesstaates: „Die civitas Dei ist in der hiesigen Zeitlichkeit bei den Gottlosen in der Fremde" (... ⟨sc. civitas Dei⟩ in hoc tempore inter impios peregrinatur); später V, 16: „vom Gottesstaat her haben wir das Unterpfand unseres Glaubens empfangen, solange wir als Fremde aus dessen Schönheit heraus leben" (inde ⟨sc. de civitate Dei⟩ fidei pignus accepimus quamdiu peregrinantes eius pulchritudini suspiramus). Gleiches gilt auch von der plotinischen ἄνω πόλις, die, mag sie auch in den unvollkommenen Staatsformen der Ochlokratie, Demokratie und Aristokratie erscheinen, eigentlich erst durch die Einsicht in den noetischen Urgrund des Staates als wahre Staatsform verwirklicht werden kann.

4. Noch eine Frage ist abschließend zu klären: Kann Augustin die plotinische Passage *Enn.* IV 4, 17, 34f überhaupt gekannt haben? Sie entscheidet sich dadurch positiv, daß Augustin aus dem 1. Teil der gleichen Abhandlung Plotins (*Enn.* IV 3, 12) ein wörtliches Zitat bringt. Es ist ins Lateinische übersetzt und hat keinen Zusammenhang mit unserem Thema, zeigt aber deutlich die Kenntnis Augustins von dieser Schrift. Es lautet: „Als Plotin von den menschlichen Seelen handelt (= περὶ ψυχῆς ἀπορίων), schreibt er: Der barmherzige Vater hat ihnen (sc. den Seelen) sterbliche Fesseln geschaffen" (Is (sc. Plotinus) cum de humanis animis ageret „Pater," inquit, „misericors mortalia illis vincula faciebat").

Die 4 angeführten Punkte: 1. Terminologie 2. Ähnliche Charakterisierung der Staaten 3. Ähnliche Verknüpfung der Staaten 4. Kenntnis Augustins der in Frage kommenden Schrift Plotins geben der These eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß Augustins Konzeption der beiden civitates sowohl terminologisch wie auch in grundlegenden Motiven durch die Kenntnis plotinischer Schriften – etwa durch Vermittlung der lateinischen Übersetzung des Marius Victorinus – entscheidend geprägt wurde.

Münster i.W., Kappenberger Damm 12

Vigiliae Christianae 22 (1968) 49–53; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

DIE KONZILE UND EINIGE FORMEN ALTEN VOLKSGLAUBENS IM FÜNFTEN UND SECHSTEN JAHRHUNDERT

VON

E. J. JONKERS

Der Sieg des Christentums unter Konstantin dem Grossen war mehr ein Sieg über die „offiziellen" heidnischen Religionen und Lebensanschauungen gewesen,[1] aber daneben gab es, besonders in den westlichen Teilen des römischen Reiches, den häufig in prähistorischer Zeit wurzelnden Volksglauben,[2] der sich u. m. in der Verehrung von Steinen, Bäumen und Quellen äusserte. Auch mit diesem gefährlichen, sich zäh widersetzenden, aber viel weniger spektakulären Feind musste die Kirche den Streit anbinden, einen Streit, in dem das Christentum, wenn es sich hier auch um eine „Religion zweiter Ordnung"[3] handelte, keinen vollständigen Sieg hat davontragen können.[4]

Die Rolle, die die Konzile in diesem Kampf gespielt haben, ist durch die Schriften der christlichen Autoren des Altertums, die gegen den Volksglauben agiert haben, in den Hintergrund gedrängt worden;[5] es soll nun

---

[1] Vgl. J. de Jong, R. R. Post, *Handboek der Kerkgeschiedenis* I[4] (Nijmegen, 1945) S. 86ff; J. N. Bakhuizen van den Brink, J. Lindeboom, *Handboek der Kerkgeschiedenis* I[2] ('s-Gravenhage, 1943) S. 114ff; J. J. van der Vliet, *Van de oude Kerk* (Utrecht, 1900) S. 19ff.

[2] G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* (Paris, 1948) S. 44ff; C. Clemen, *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum* (Giessen, 1916) S. 55ff.; W. Kroll, *Antiker Aberglaube* (Hamburg, 1897) S. 12; J. Vendryès, *La religion des Celtes* (Paris, 1948) S. 280; A. Bertrand, *La religion des Gaulois* (Paris, 1897) S. 400; J. Maringer, *De Godsdienst der Praehistorie* (Roermond-Maaseik, 1952) passim, z.B. S. 232ff.

[3] A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I[4] (Leipzig, 1924) S. 302.

[4] J. G. Frazer, *The Golden Bough* II (London, 1913) S. 238ff; E. Stemplinger, *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen* (Leipzig, 1922) S. 78.

[5] H. Wagenvoort z.B. behandelt in seiner bemerkenswerten Rektoratsrede „Keltische Oudejaarsmaskerades" (Utrecht, 1949) zwar ausführlich die Predigten des Bischofs Caesarius von Arles (470–542) gegen gewisse Neujahrsbräuche, aber nicht die auf denselben Gegenstand sich beziehenden Bestimmungen der Konzile von Arles, Braga und Auxerre.

im Folgenden versucht werden, den Anteil zu schildern, den die Konzile im Kampfe gegen den alten Volksglauben gehabt haben.[6]

Erst im Anfang des 5. Jahrhunderts vernehmen wir von einem Konzil, das gegen den alten Volksglauben einschreitet: im Jahre 401 nämlich fasste das Konzil von Karthago den Entschluss, die Kaiser Arcadius und Honorius um Hilfe zu bitten bei der Bekämpfung der „Überreste des Götzendienstes", die sich nicht nur in Verehrung von Bildern, sondern auch in Baumverehrung und Verehrung von heiligen Stätten in Wäldern manifestierten.[7] Vermutlich ist diese Hilfe energisch geleistet worden,[8] jedenfalls hat – soviel ich weiss – kein einziges afrikanisches Konzil nachher noch eine Prohibitivverordnung gegen den alten Volksglauben erlassen.

Über den Volksglauben in *Gallia* und *Hispania* sind uns mehr Einzelheiten bekannt. Die älteste Bestimmung gegen den Volksglauben ist uns hier von dem im Jahre 452 in Arles abgehaltenen Konzil überliefert worden; der Konzilsbeschluss trägt den Bischöfen auf, in ihren Diözesen den Streit gegen Ungläubige, die Fackeln anzünden oder Bäume, Quellen oder Felsen verehren, anzubinden; versäumen sie diese Reste des Volksglaubens auszurotten, so haben sie sich eines *sacrilegium* schuldig gemacht. Weiter soll der Gutsherr oder derjenige, der die genannten Feierlichkeiten einrichtet, falls sie nach einer Ermahnung keine Rücksicht darauf nehmen, exkommuniziert werden.[9]

Aus Spanien hören wir gut ein Jahrhundert später Ähnliches in einer Bestimmung des Konzils von Braga (571),[10] das den Christen auch

---

[6] C. de Clerq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (505–814)* (Louvain-Paris, 1936) und auch L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques* (Paris, 1911) lassen diese Seite der kirchlichen Gesetzgebung unberücksichtigt.

[7] C. 15. Mansi, *Conciliorum sacrorum nova et amplissima collectio* (Florentz, 1671; anast. Neudr. Leipzig-Paris, 1912) III 971: Item placuit ab imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquiae idolatriae, non solum in simulacris, sed in quibuscumque locis, vel lucis vel arboribus omnimodo deleantur.

[8] Die Kaiser Arcadius und Honorius haben manche Konstitutionen gegen das Heidentum erlassen (*Cod. Theod.* XVI, 10, 13–18, besonders 16: Ad Eutychianum Praefectum Praetorio: Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur).

[9] Conc. Arelatense c. 23 (Mansi VII, 881): Si alicuius episcopi territorio infideles aut faculas incendant aut arbores, fontes vel saxa venerentur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum se esse cognoscat. Dominus aut ordinator rei ipsius, si admonitu emendare noluerit, communione privetur.

Eine varia lectio ist: Dominus autem ordinator e.q.s.

[10] Fragmenta, quae citantur ex concilio Bracarensi, 22 (Mansi IX, 844): Si in

gewisse Arten von Astrologie verbot, namentlich die Beobachtung der Sterne behufs eines zu bauenden Hauses.[11] Später wurde dieses Verbot auch in das Corpus Iuris Canonici aufgenommen.[12] Andrerseits sehen wir aber auch deutliche Zeichen eines Synkretismus von Christentum und Heidentum. So wurde z. B. aufgetreten gegen gewisse magische Riten bei der Volksheilkunde: um Kräuter, die als heilkräftig betrachtet wurden, noch mehr effectiv zu machen, bediente man sich beim Pflücken oder bei der Anwendung magischer Formeln,[13] aber diese Formeln sollten nun im christlichen Sinn umgemodelt werden;[14] auch diese Bestimmung finden wir im Corpus Iuris Canonici wieder.[15]

Wie nicht nur Laien sondern auch Priester in den Bann des Volksglaubens geraten konnten, zeigt das in 524 veranstaltete Konzil von Arles, das *monachi* mit einer Bussübung von fünf, *clerici* mit einer von vier und *laici* mit einer von zwei Jahren bestrafte, wenn sie bei einer Mondfinsternis sich mit Geschrei und in anderen nichtchristlichen Weisen zu verteidigen versucht hatten.[16]

Mit denselben Strafen wurden von diesem Konzil die Priester und Laien bestraft, die das Neujahr in heidnischer Weise gefeiert hatten.[17] Auch das Konzil von Tours (anno 567) signaliert die Neujahrsfeier, aber

---

alicuius presbyteri parochia infideles aut faculas incenderint aut arbores aut fontes venerantur; si hoc eruere neglexerit, sacrilegium se fecisse cognoscat. Praesumptor et hortator ipsius rei, si admonitus hoc emendare neglexerit, communione privetur.

[11] Capitula collecta a Martino episcopo Bracarensi, c. 72 = Conc. Brac. c. 20 (Mansi IX, 858): Non liceat Christianis tenere traditiones gentilium et observare vel colere elementa, aut lunae aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda. Scriptum est enim: Omnia, quae facitis, aut in verbo aut in opere, in nomine Domini nostri Iesu Christi facite gratias agentes Deo (Coloss. III, 17).

[12] C. 26, qu. V, 3.

[13] Vgl. E. J. Jonkers, Plinius en het begin van de geneeskunde, *Ned. Tijdschrift v. Geneeskunde* 90 (1946) 784ff.

[14] Capitula collecta e. q. s. 74 = Conc. Brac. c. 21 (Mansi IX, 858): Non licet in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes intendere, nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, aut tantum Deus creator omnium et dominus honoretur.

[15] C. 26, qu. V, 3,

[16] Conc. Arelatense c. 33 (Mansi VIII, 631): Quicumque exercuerint haec, quando luna obscuratur, ut cum clamoribus suis ac maleficiis et sacrilegorum usu se posse defendere credant, monachus quinque annos, clericus quattuor, laicus duos annos paeniteat.

[17] Ibidem: Quicumque Kalendas Ianuarias secundum paganicam consuetudinem honorare praesumpserint, monachus quinque annos, clericus quattuor, laicus duos annos paeniteat.

ohne Strafbestimmungen zu geben.[18] Einige Besonderheiten über die Neujahrsfeier gibt das obengenannte Konzil von Braga. Die Häuser wurden mit Grün geschmückt und man hielt typisch heidnisch anmutende Feiern ab.[19] Die ausführlichsten Aufschlüsse werden uns vom Konzil von Auxerre (578) geboten. Es wurde verboten auf den *Kalendae Ianuariae* nach heidnischer Art sich als alte Weiber und Hirsche zu verkleiden oder diabolische Neujahrsgeschenke zu machen. Vielmehr sollten in dieser Zeit keine andere Geschenke als sonst verteilt werden.[20]

Wie Wagenvoort in seiner schon genannten Rede darlegt,[21] handelte es sich bei der Neujahrsfeier nicht um einen einzelnen Festtag sondern um einen längeren Zeitraum. An den Feiertagen wurden Maskenaufzüge veranstaltet, bei denen Hirsche, die vermutlich die Toten darstellten, und weiter alte Weiber, die als die Verkörperung des hinsterbenden Jahres fungierten, eine wichtige Rolle spielten.

Was die Neujahrsgeschenke anbelangt: dies ist ein uralter Brauch, der auch bei den Römern üblich war und wobei und wodurch man zu erreichen erhoffte, dass es demjenigen, der ein Geschenk bekam, im neuen Jahre nicht an materiellen Überfluss fehlen sollte. Dieser Brauch lebt in unserem jetzt verschwindenden Neujahrsgeschenk noch fort.[22]

Wie neben den christlichen Religionspflichten die nichtchristlichen Verehrungen sich noch erhielten, zeigt uns das schon genannte Konzil von Tours. Es gab Christen, die an Petri Stuhlfeier den Toten Speiseopfer brachten und nach der Messe nach Hause zurückkehrend die Speise genossen, die dem Dämon geweiht waren.[23] Auch wurden gewisse Felsen,

---

[18] Conc. Turonense c. 22 (Mansi IX, 803): Quoniam cognovimus nonnullos inveniri sequipedas erroris antiqui, qui Kalendas Ianuarii colunt, cum Ianus homo gentilis fuerit, rex quidem, sed Deus non esse potuit. Quisquis ergo unum Deum regnantem cum filio et Spiritu Sancto credit, certe hic non potest integer Christianus dici, qui aliqua de gentilitate custodit. Über Ianus vgl. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München, 1912) S. 103ff.

[19] Capitula collecta e. q. s. 83 = Conc. Brac. c. 24 (Mansi IX, 858): Non liceat iniquas observationes agere Kalendis et otiis vacare gentilibus neque lauro aut viridate arborum cingere domos. Omnis haec observatio paganismi est.

[20] Conc. Autisiorense c. 1 (Mansi IX, 912): Non liceat Kalendis Ianuariis vetula vel cervola facere vel strenas diabolicas observare, sed in ipsa die sic omnia beneficia tribuantur, sicut in reliquis diebus.

[21] S. 7–10.

[22] Vgl. Wissowa, *Op. cit.* S. 244; Jonkers, *Hermeneus* 27 (1956) 81.

[23] Über das Verbot von Speiseopfern vgl. auch Capitula collecta e. q. s. = 69 = Conc. Arelatense III, c. 5 (Mansi IX, 857): Non liceat Christianis prandia ad defunctorum sepulchra deferre et sacrificare de re mortuorum.

Bäume oder Quellen verehrt. Diejenigen, die sich daran schuldig machten, sollten exkommuniziert werden.[24]

Das Konzil von Auxerre erliess nicht nur Verbote, sondern versuchte auch nichtchristliche Bräuche im christlichen Sinn umzubeugen. Privatopfer wurden, ebenso wie das Übernachten in eigenen Häusern vor den Heiligenfesten, aus Furcht vor heidnischen Bräuchen verboten. Ebensowenig darf man bei einem Dornstrauch oder einem heiligen Baume oder auch bei einer Quelle ein Gelübde lösen. Vielmehr sollte derjenige, der ein Gelübde auf sich genommen hatte, in der Kirche wachen und es zum Besten der Matrikel (Verzeichnis der Kleriker, Kleriker) und der Armen lösen. Schliesslich wurde verboten Holzfüsse oder Abbildungen, Glieder von Menschen darstellend, mit dem Ziel Krankheiten und dergleichen abzuwehren, anfertigen zu lassen.[25]

Die Konzile des fünften und sechsten Jahrhundert nehmen also in den meisten Fällen dem alten Volksglauben gegenüber eine intolerante Haltung ein. Bisweilen aber versuchen sie einen nichtchristlichen Gebrauch im christlichen Sinn umzubeugen.

Gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts sehen wir noch keine Abnahme des Kampfes und dieser hat allerdings noch jahrhundertelang fortgedauert, wie in den Bestimmungen der Konzile von Rouen (1445), Bourges (1528), Valence (1557), Cambrai (1565), Reims (1583) und Bordeaux (1583) zum Ausdruck kommt.

Velp, Piet Heinlaan 10

---

[24] C. 22 (Mansi IX, 803): Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domini Petri Apostoli cibos mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacras daemoni escas accipiunt. Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbyteros gerere, ut quemcumque in hac fatuitate persistere viderint, vel ad nescioquas petras aut arbores aut ad fontes, destinata loca gentilium, perpetrare quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab ecclesia sancta auctoritate repellant nec participare sancto altario permittant, qui gentilium observationes custodiunt.

[25] C. 3 (Mansi IX, 912): Non licet compensos in domibus propriis nec pervigilias in festivitatibus sanctorum facere nec inter sentes aut ad arbores sacrivos vel ad fontes vota exsolvere. Sed quicumque votum habuerit, in ecclesia vigilet et matriculae ipsum votum solvat, ut pauperibus reddat. Nec sculptilia aut pede aut homine ligneo fieri penitus praesumat. Vgl. weiter Thesaurus Linguae Lat. und Ducange s. vv. compensus, matricula, pes; J.u.W.Grimm, *Deutsches Wörterbuch* s.v. Drudenfuss.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 54–80; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Bertil Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 1). Cambridge, University Press, 1965. Pp. XII, 164. Pr. 25 Sh.

In this interesting study Professor Gärtner endeavors to show that the community at Qumran and the early Christians "observed the same principle in respect of the temple and its cultus", that common interpretations indicate some relation between the two groups, and that Jesus himself may well have been responsible for teaching that the community (equivalent to his own person) had replaced the desecrated Jerusalem temple. The early church continued to develop this doctrine. Gärtner provides full and convincing discussions of the Qumran texts and of temple symbolism in the Pauline and deutero-Pauline epistles (2 *Cor.* 6, 14–7, 1; 1 *Cor.* 3, 16–17; *Eph.* 2, 18–22; 1 *Tim.* 3, 15), in 1 *Peter* 2, 3–6 and *Hebrews* 12, 18–24, and in the gospel tradition, carefully analyzing both resemblances and differences. "I am led to conclude", he writes (p. 142), "that the basis of both the temple symbolism and the doctrine of the body of Christ in the theology of Paul is to be sought in the Palestinian rather than the Hellenistic background." On this basis the development of the "body" image in 1 *Cor.* 12 would therefore be secondary – as, indeed, it appears to be.

Gärtner stops with the New Testament, but we may hope that sometime the study will be carried on the later period, where some Qumran-style criticism of the temple and its cultus continues to flourish (cf. P. Prigent, *L'épître de Barnabé* [*I-XVI*] *et ses sources*, 1961; *Justin et l'Ancien Testament*, 1964; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949).

University of Chicago ROBERT M. GRANT

Giuseppe Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (Universale Studium, 78). Roma, Editrice Studium, 1961. Pp. 218. Pr. L. 300.

Le livre de M. Turbessi retrace en dix chapitres l'histoire du monachisme avant saint Benoît. La première partie de l'ouvrage est consacrée à une description des différentes formes d'ascèse et de mystique en vigueur chez les peuples de l'Extrême-Orient, chez les Grecs, et surtout chez le peuple juif: les résultats des fouilles de Qumran ne sont pas minimisés. Ensuite, l'auteur traite de l'idéal ascétique tel qu'il se dégage des écrits du Nouveau Testament et des premiers siècles de l'ère chrétienne. Puis, il s'arrête longuement aux développements qui, depuis le commencement du quatrième siècle, se sont produits en Égypte, en Syrie et dans les autres pays du monde gréco-romain. L'information est large et solide. L'auteur s'avère au courant des nombreux problèmes auxquels se heurte l'historien sur ce terrain particulièrement encombré. La bibliographie est abondante: elle forme un excellent point de départ pour les études plus détaillées.

Breda, Beukenlaan 1 A. BASTIAENSEN

Ulrich Becker, *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53–8,11* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 28). Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1963. Pp. XII, 203. DM 28.—.

In 1959 this work served as a "Inaugural-dissertation" at the Faculty of Theology of the University of Erlangen; its preface mentions the names of Professor Stauffer and Professor Friedrich as consultants. The book deals with the text and tradition of the famous *pericope de adultera* and commendably approaches its subject from several different angles. Part I covers the history of the *pericope* as a part of the four Gospel canon, analyses its text and context, and reconstructs the earliest, or rather "a very early" (p. 43), form of its text. Part II studies the extra- and pre-canonical tradition: there are a number of hints to Judaeo-christian Gospels. Part III sums up the results, and then proceeds to interpret the *pericope* from the point of view of Jewish law and its history. According to Becker, certain disputes among Jewish authorities concerning the proper punishment of an adulteress form its original

background. Here one should compare J. D. M. Derrett, Law in the New Testament: The Story of the Woman Taken in Adultery, *New Testament Studies* 10 (1963–64) 1–26. In Derrett's opinion, which is very well documented, Jesus' action was essentially a critique of the competence and the motives of the witnesses, i.e. the accusers. We shall leave this matter to the experts. My comments, to be given below, will concern some points of textual history and criticism and the interpretation of one or two of the *testimonia veterum*. But, before going into details, let us first look at Becker's main conclusions and give some general impression.

As to the main problem, Becker's conclusion is that the *pericope adulterae* was inserted into the Fourth Gospel at the beginning of the third century, presumably in (Greek speaking) Judaeo-christian circles, where one was still sufficiently aware of Jewish festal practice to appreciate the excellent setting that *John* 7,52 offers. The *pericope* was not originally a part of one of the synoptic Gospels — a view still recently defended by Riesenfeld (1952) —, nor was it invented. If it had been invented for any of the purposes scholars have suggested, it would have been a different story: without the sharp contrast between Jesus and Moses, and with a great deal about confession and repentance. So Becker accepts the historical character of the *pericope* and tries to fit this controversy-story into its original setting, the life of Jesus.

Our general impression of the book is, that it is a capable, ambitious and imaginative attempt to solve the many problems of the *pericope adulterae*, even where, perhaps, simply stating them critically should have been given priority. Much of the relevant material has been collected and studied and there are many useful suggestions. But the investigation is not as thorough and complete as its impressive appearance might suggest and it could have gained considerably by criticism and guidance.

The accuracy of the book is somewhat below average. I mention only the repeated misquotation of Pacian of Barcelona († before 392), the earliest Latin author to mention the *pericope* explicitly: ... *quod pepercerit Dominus etiam adulterae confitenti, quam nemo damnarat* (right on p. 25, but *confidenti* on pp. 31 and 161) and the consistent misspelling of the name C. A. Phillips and the English word "Judaism". On p. 10, where Becker lists the witnesses of the *pericope* among New Testament codices, read Λ for Δ, and 346 for 246. Does minuscule 300 really contain the scholion cited on p. 11?

The books lacks indices, which is tiresome in a work of this kind. But we should not blame the author for that: none of these *Beihefte* has any

index. The publishers do not seem to realize that after reading these books one sometimes likes to consult them again. There is an extensive booklist on pp. 188–203, not a specific bibliography of the subject. J. P. P. Martin's study in part B IV of his *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament* (Paris, 1883–86), seems to have escaped the author's attention. Earlier monographs by C. F. Stäudlin, J. Schulthess and others should at least have been mentioned; even S. A. Buddingh, *Annotatio brevis in loca quaedam difficiliora, quae leguntur cap. VIII. Euang. Joannis* (thesis Leiden, 1833), has some good remarks.

I would like to deal now with some points that even after Becker's study may need further consideration.

(1) In his paragraph "Der textgeschichtliche Befund" Becker states that both in the Greek manuscript tradition and in the ancient versions the earliest stages show no trace of the *pericope*. Its oldest witness is Codex Bezae, a late representative of the Western text (pp. 28f, 54, 74); the Byzantine text includes the *pericope* only when it is fully developed (p. 27), in codices EFGH cett. (Von Soden's group K^1, or family E). This statement should be qualified: Π and its family side with these, and not with A, see J. Geerlings, *Family Π in John* (Salt Lake City, 1963) pp. 97ff. That is to say, we find the *pericope* in one of the earliest forms of the ecclesiastical text, whose origin, date and place are relevant to the subject of this book. The form in which we find the *pericope* here is almost identical with Von Soden's μ^5 (see Geerlings, p. 99). Evidently, Von Soden's contribution deserves more credit than Becker gives it. He simply repeats Lietzmann's verdict of 1907 and acquits himself of reconstructing the development of the Greek text of the *pericope*.

(2) As for the Latin versions and the Diatessaron tradition Becker argues that there is some (relatively late) pre-Vulgate evidence for the *pericope*. Ambrose at least is relevant here, but he may or may not have translated from the Greek himself. But probably the *pericope* did not belong to a pre-Vulgate stage of the Latin Diatessaron, as Plooij believed. Again, I should point out that the case is not closed.—

In the Old-Latin codices the *pericope* always is a (non-western) interpolation, deriving from Greek codices such as Jerome used for his revision, that is, codices with a Koine type of text. Here Becker has an independent opinion: usually it is thought that "the pericope is ... a piece of floating tradition which circulated in certain parts of the Western Church. It was subsequently inserted into various [Greek] manuscripts at various places [in the Gospels]" (B. M. Metzger, *The Text of the New*

Testament (Oxford, 1964) p. 224). Now Becker's thesis would have been much more safely based, if he had cared to investigate the Old-Latin texts of this passage in detail. He implies that what looks like "free" rendering is not — as it usually is — evidence of an early date. He also implies that there is no "african" vocabulary in the Old-Latin texts of the *pericope*, and this may be hard to prove (see *v.* 3 *in moecationem* (ff²), *v.* 4 *sponte moecata* (e); *v.* 7 *sine delicto* (ff²)). If there is, a late fourth century date for the earliest stratum in these versions is unlikely.

(3) In the second chapter Becker studies the *pericope*'s language and style. To him, the numerous similarities with Luke do not show that Luke is the author, mainly because one argument of a different nature outweighs these similarities: in such a story, Luke would not have omitted the idea of repentance (p. 70f). If one can say that, Becker is probably right in pointing out the non-Lukan character of a few expressions such as εἶπεν with a dative. In an interesting passage (p. 72) he draws a parallel between Luke's style and vocabulary and a general tendency towards good or at any rate better Greek, evident in early biblical manuscripts and recensions. With the Unknown Gospel (Papyrus Egerton 2), the *pericope* is a representative of this tendency. Here I hesitate: on this supposition, it becomes all but impossible to pin-point the original style of any author as distinct from stylistic corrections, and variants that are less good Greek are difficult to account for; yet they do occur.

(4) Becker's analysis of the language of the *pericope* aims not only at determining its origin, but also at establishing its text. He intends to base his decision between variants mainly on "internal" considerations, and reconstructs the text of the passage on p. 73f. His text is even shorter than Hort's, which Nestle prints; he omits the first part of *v.* 6. He often begins his discussion with Von Soden's and B. Weiss' judgement — German scholarship still honours the *verba maiorum* — where the reader might have preferred a presentation of the material relevant for comparison. Von Soden, for example, considered παραγίνεται D in *v.* 2 to be a scribe's error. The copyist of D sometimes is careless (p. 47, note 14). So Becker dismisses the variant. That is, he rejects the reading because he does not trust the witness. His own program however asks for at least some discussion of the historic present in different forms of the Gospel narrative and in the *pericope* especially. Similarly, the discussion of the reading in *v.* 11 πορεύου] ὕπαγε D will satisfy us only as long as we do not seriously consider the possibility — which Becker accepts in principle —

that D might on occasion give the original reading. This is exactly what one should do when studying a reading's intrinsic value. Still, in this case, Becker's concluding remark on the variant is valuable: "Aus welchem Grunde D in unserem Vers ὑπάγω vorzieht, ist schwer zu entscheiden; eine Beeinflussung durch ähnliche Formulierungen bei den Syn. (Mc. 1,44 ...) oder bei Joh. (4,16 ...) ist wahrscheinlich" (p. 67). On the other hand, one could go on, it would be easy to tell why D wrote (Becker's terminology concerning variant readings: ... vorschlagen, auswechseln, wechselweise etc. is often misleading) ὕπαγε, if we suppose this reading to be traditional. Why the others should prefer πορεύου in a story of more or less Lukan style is obvious from Becker's own statement: "Lukas ist ... bestrebt, das vulgäre ὑπάγω zu vermeiden." As for this variant, Becker leaves us with the impression that there is a *prima facie* case for the reading he rejects; a much fuller discussion seems desirable.

Again, in *v.* 4 Becker reads κατελήφθη with E ... Π al. (Weiss) against κατείληπται D 1 pc. (Hort) and εἴληπται MSΛ 69 (Von Soden). The perfect was introduced, it seems, to achieve conformity with the context (*v.* 3 κατειλημμένη] καταληφθεῖσαν E ... Π ...). Becker may be right here, but it is a little disappointing that he does not even try to go beyond reproducing Weiss' arguments, dating from 1903. The use of perfects and aorists has been extensively studied since then. Moreover, the possible confusion with κατελείφθη may be a case in point.

(5) In Part II of his book Becker investigates the "extra-canonical tradition" of the *pericope*, that is to say the traces it has left or may have left as part of one of the Judaeo-christian Gospels. The first passage for consideration is the well-known statement on Papias in Eusebius' Ecclesiastical History (III 39,17). Becker is not inclined to leave much room for doubt that it really was the *pericope adulterae* which Papias explained. He even tries to force an argument out of a variant in the Dutch Diatessaron: '... en wyf ... die begrepen was in *onkuscheden*', a woman who was caught in unchasteness. The designation of her sin is as specific here as in the other reading *overhoere*. For the general designation of it, 2 *Peter* 2,14 may be cited, where ἁμαρτία has been translated by *libido* (Vetus Latina, type X). Still, Eusebius' expression ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις remains somewhat puzzling, and Becker's conclusions on pp. 99 f are much more positive than caution would recommend.

(6) Among several passages that seem to have something in common with the *pericope adulterae*, Origen's often cited comment on Romans

7,2b, which Daube discussed in this connection, is perhaps the least uncertain. The Law according to the letter, Origen says, is dead in Jerusalem; it has lost its power, as it cannot punish a murderer, nor stone an adulteress: the Roman government claims all jurisdiction. From the words "nec adulteram lapidare" Becker would like to conclude that Origen knew the *pericope*, but suppressed it (p. 123: "Wir möchten antworten: Origenes kennt die Ehebrecherinperikope ..." is fairly positive; but cf. p. 124: "Nur mit allem Vorbehalt ..." However, I cannot find these restrictions). There is very little to justify this conclusion, though some fixed formula "the adulteress must be stoned" instead of "the adulteress must be put to death" (*Lev.* 20,10) may indeed have been familiar to Origen (see also *In Matth.* XIX, 24 (*GCS* Or X, 1 (1935), p. 341[32], cf. 330[9]) and Clement of Alexandria, *Strom.* II xxiii, 147, 1 and 4 (*GCS* ClemA1 II ([3]1960), pp. 193–194)). We know that Christian polemists, with their opinion of the Old Testament Law ("the letter kills"), use biblical texts concerning capital punishment more or less freely: see *Acts* 3,23; *Barn.* 7,3; Justin, *Dialogue* 10,3 and 23,4; *Hom. Clem.* III, 53 (Rehm (1953), p. 76), Dialogue of Timothy and Aquila (Conybeare (1898), p. 87f). Stoning was, for the writer of the Epistle to the Hebrews, characteristic of the severity of the Law (12,20), as at the beginning of the Acts of John it seems to be characteristic of the Jews. Now admittedly it was in fact the prescribed punishment for the adulteress (so also Becker, p. 121, 165); this is an obvious conclusion from the biblical text, *Deut.* 22,21–24, and Josephus still mentions it as normal practice. The Mishna however prescribes strangulation. It is a little far-fetched to surmise, with Professor Daube, that Origen at this point depends on Jewish circles that opposed the mishnaic reform. Becker rightly points out that Origen's argument is theological (p. 120, note 3), and it should not be pressed beyond its polemic purpose. To me, it seems just as far-fetched to declare that Origen here betrays his acquaintance with the *pericope de adultera*. Why the *pericope* rather than Clement or Josephus? Most likely this was just common tradition.

Some of these critical comments may, however slightly, affect the picture of the history of the *pericope adulterae* which Becker has drawn. He himself does not in any way consider it to be final (see p. 6). The validity of his methods however should be acknowledged, even if, in our opinion, they should be applied with more caution and patience. Becker is perhaps right in saying (p. 6) that after Zahn New Testament scholars have neglected a number of historical and literary problems. As for those

of the *pericope de adultera* we now have a substantial German contribution to work with.

Leiden, Rapenburg 59 J. SMIT SIBINGA

Manfred Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum* (Patristische Texte und Studien, Bd. 5). Berlin, Walter de Gruyter, 1965. VIII, 136 S. DM 38.—.

Das Problem des Judenchristentums bleibt sehr umstritten. 1949 veröffentlichte H. J. Schoeps sein Buch *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Darin führte er aus, dass die Judenchristen, deren Ansichten irgendwie hinter den Pseudo-Klementinen stehen, die Auffassungen eines Teiles der Urgemeinde von Jerusalem festgehalten haben. Derselbe Autor hat eine allgemein verständliche Darstellung seiner Ansichten in dem Taschenbuch *Das Judenchristentum* (Bern-München, 1964) herausgegeben. Jenes Buch von Schoeps hat heftigen Widerspruch unter den Theologen ausgelöst. Vor allem W. Schneemelcher (*Verkündigung und Forschung* 1952, 229–238), R. Bultmann (*Gnomon* 1954, 177–189) und G. Bornkamm (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64, 1952-1953, 196–204) haben Schoeps scharf kritisiert. Es fällt nämlich gewissen Gelehrten nicht leicht zuzugeben, dass ein nicht nur unpaulinisches, sondern auch anti-paulinisches Christentum, wie es in den Pseudo-Klementinen vorliegt, seine Wurzeln in der Urgemeinde von Jerusalem hat. Trotzdem muss das heute als gesicherte Tatsache gelten. Das zeigt die judenchristliche Quelle welche Shlomo Pines neuerdings entdeckt und ausführlich besprochen hat in seiner Schrift *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source* (Central Press, Jerusalem, 1966). In dieser Quelle finden sich Angaben, die zweifellos ebenso judenchristlich und palästinensisch wie anti-paulinisch sind.

Diejenigen, welche sich nicht von den erwähnten Kritiken beeindrucken liessen, haben im Gefolge von Schoeps Wichtiges entdeckt: Georg Kretschmar stellte fest, dass das Trinitätsdogma eine judenchristliche Grundlage hat (*Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956); Jean Daniélou hat dargelegt, dass es neben dem heterodoxen Judenchristentum der Klementinen auch ein orthodoxes Judenchristentum gegeben hat, dessen Wirkung sehr stark gewesen ist (*Theologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958). Das hat nun dazu

geführt, dass auch die alte These Burkitts wieder auftauchte, nach welcher das Christentum von Edessa und überhaupt das syrisch-aramäische Christentum palästinensischer Herkunft ist. Das war eines der gesichertsten Ergebnissen des Strassburger Gespräches über das Judenchristentum (*Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris, 1965).

In diesem Zusammenhang muss es nun von vornherein als höchstwahrscheinlich gelten, dass das *Thomasevangelium*, das ja nach der Ansicht sehr vieler Forscher um 140 nach Christus in Edessa geschrieben wurde, judenchristliche Evangelientradition enthält. Man hätte das *a priori* nie leugnen sollen; heute aber ist es vollkommen sicher geworden, da die judenchristliche Quelle, welche Pines entdeckt hat, teilweise die selben Logien enthält wie das *Thomasevangelium*. So ist ein Jesuswort, dessen arabische Gestalt Pines S. 13 mitteilt, folgendermassen zu übersetzen: „Ein Mann sagte ihm: Meister, (lass) meinen Bruder (mit mir) den Reichtum meines Vaters teilen. Er sagte zu ihm: Wer hat mich als Verteiler über euch gesetzt?" Das ist beinahe wortwörtlich Logion 72 des *Thomasevangeliums*. Ich werde an anderer Stelle ausführlicher auf diese Übereinstimmungen zurückkommen; im Augenblick begnüge ich mich damit, festzustellen, dass das syrische Christentum Edessas judenchristlicher, palästinensischer Herkunft ist und dass das *Thomasevangelium* von dieser geschichtlichen Tatsache aus interpretiert werden muss.

Dr. Hornschuh will nun in seinem Buch dartun, dass auch das ägyptische Christentum judenchristlicher Herkunft ist; er versucht, die in Ägypten gefundene, ins Koptische und Äthiopische übersetzte, aber ursprünglich griechisch verfasste *Epistula Apostolorum* als judenchristliche Schrift zu deuten. Er beruft sich dabei auf den Papyrologen C. H. Roberts, der einmal gesagt hat, das Christentum müsse Ägypten von Palästina aus erreicht haben: „die Verbindungen zwischen den beiden Ländern sowohl zu Land wie zu Wasser waren so gut und die Zahl und das Ansehen der jüdischen Gemeinden in Ägypten so gross, dass es kaum anders gewesen sein kann." Hornschuh untersucht die in Ägypten gefundenen Evangelienfragmente und schliesst daraus, dass es im frühen zweiten Jahrhundert in Ägypten ein nicht-gnostisches Christentum gab, das religiöse Gebrauchsliteratur im Stile der synoptischen Tradition produzierte. Die Gemeinde, die diese Literatur schuf, war eine Tochtergemeinde der palästinensisch-judenchristlichen Urkirche. Dass Paulus auf seinen Missionsreisen Alexandrien nie berührt hat, legt den Schluss nahe, dass die Stadt im ersten Jahrhundert bereits Missionsgebiet der Jerusalemer war.

Ich halte diese Beweisführung für überzeugend. Wir wissen ja, dass Antiochien und Jerusalem die Missionsgebieten untereinander verteilt hatten: Antiochien sollte sich an die Heiden, Jerusalem an die Juden wenden (*Gal.* 2,9). Dann liegt es aber auf der Hand, dass Jerusalem in Mesopotamien und Ägypten, wo so viele Juden wohnten, Mission trieb. Allerdings muss man dann auch schliessen, dass der Übergang vom Urchristentum zum Katholizismus sich in diesen Gegenden wohl nicht spontan vollzogen hat: in Edessa hat der Katholizismus Antiochiens, allerdings als Spätkömmling, das ursprüngliche Christentum Ostsyriens abgelöst, in Alexandrien hat Rom einen starken Einfluss geltend gemacht, wie der Autor sehr schön darstellt.

Die Frage ist nun, ob die *Epistula Apostolorum*, welche in der Mitte dieses Prozesses steht, judenchristlich genannt werden kann, wie Hornschuh meint. Er führt beachtliche und überzeugende Argumente dafür an, dass dieser Lehrbrief nicht in Kleinasien, sondern in Ägypten geschrieben wurde. Aber typisch judenchristliche Züge, etwa die Bevorzügung der Beschnittenen gegen den Unbeschnittenen oder das Festhalten am Sabbat, fehlen. Die quartodezimanische Osterpraxis, die die *Epistula Apostolorum* voraussetzt, kann sowohl in Ägypten wie in Kleinasien von der Urgemeinde übernommen sein, beweist aber nicht, dass der Verfasser selber Judenchrist war, denn auch der Heidenchrist Melito von Sardes war Quartodezimaner. So scheint es mir wahrscheinlicher, dass die *Epistula Apostolorum* ein Dokument jenes ägyptischen Christentums ist, das, aus judenchristlichen Anfängen entstanden, sich sehr bald dem Heidenchristentum geöffnet hat. Das würde auch erklären, warum der Autor dieses Briefes zwar die Gedankenwelt des Paulus nicht kennt, wohl aber ein grosse Vorliebe für das Johannesevangelium zeigt.

Bilthoven, Noord Houdringelaan 32 G. QUISPEL

Benedicta Droste OSB, «*Celebrare*» *in der römischen Liturgiesprache* (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 26. Band). München, Max Hueber Verlag, 1963. Pp. XII, 197. Pr. DM 18.—.

On ne peut pas dire que sur le terrain de la terminologie liturgique de l'Église ancienne les monographies abondent. Dans le présent ouvrage l'auteur entreprend l'étude d'un terme qui, par son contenu et par la fréquence de son emploi, aurait dû faire depuis longtemps l'objet d'un

examen approfondi. Ce n'est pas dire, du reste, que ce livre supplée complètement au manque constaté. Examinons les divers chapitres de l'ouvrage. L'auteur commence par une inventarisation des différents emplois de *celebrare* dans la littérature classique. Puis, elle examine la Bible, c'est-à-dire la Vulgate – on pourrait se demander si la *Vetus Latina* n'a pas influencé les textes euchologiques –: l'emploi de *celebrare* s'y avère plutôt restreint. Ensuite, elle parcourt les textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques: Tertullien, Cyprien, Ambroise, Cassien, Augustin et Léon le Grand. L'emploi y est sensiblement le même que chez les auteurs classiques: seul l'objet célébré fait différence, puisque nous sommes en climat chrétien. Vient alors la partie centrale où sont examinés les textes des anciens sacramentaires. L'auteur y envisage son sujet sous trois points de vue: quelles personnes sont les sujets préférés de *celebrare* – quels verbes montrent synonymie ou affinité avec *celebrare* – quel est l'objet de la célébration. Dans toutes ces pages on peut relever quantité de remarques précieuses, surtout d'ordre théologique ou spirituel, mais, à mon avis, le tout n'est pas exempt d'une certaine incohérence. Ainsi, l'auteur dresse une longue liste de verbes qui ont quelque affinité avec *celebrare*, mais on ne voit pas toujours que la corrélation s'impose. Il ne suffit pas de juxtaposer l'emploi de *recensere* et celui de *celebrare* (p. 101 ss) pour tirer des conclusions sur le sens de ce dernier mot. De plus, l'auteur n'échappe pas toujours aux dangers d'une certaine divagation. Quand elle parle du verbe *reddere* (p. 118 ss), elle relève le sens de rendre (rendre heureux), qui n'a rien à voir avec l'emploi liturgique de l'oblation des dons. Ailleurs (p. 170), quand il est question du mot *quinquagesima*, c'est-à-dire la cinquantaine après Pâques, nous sommes renseignés sur l'emploi du mot dans les indications chronologiques (*anno centesimo quinquagesimo*). Outre cela, il y a des conclusions hâtives, basées sur le sens classique de tel mot qui, dans le latin tardif, a pu prendre un contenu sémantique différent. Ainsi, on ne peut donner au *repetere* des textes euchologiques le sens ou même la nuance de réclamation (p. 99). Il y aurait d'autres exemples à relever. En général, j'inclinerais à dire que, dans ce livre, la philologie, au lieu de déblayer le terrain devant la théologie, semble vouloir s'effacer en faveur de sa sœur aînée. Pourtant, la philologie a ses propres droits; c'est desservir et la philologie et la théologie que d'y renoncer.

Breda, Beukenlaan 1 A. BASTIAENSEN

Francis J. Buckley, S. J., *Christ and the Church according to Gregory of Elvira.* Rome, Gregorian University Press, 1964. Pp. XV, 165.

Gregory of Elvira, the fourth century Spanish bishop and vigorous opponent of Arianism, has seldom been the subject of monographs in the history of theology. He was, however, a theologian and exegete of some stature and in this work, Buckley attempts to rectify the situation. Buckley limits his study to the theological questions concerning the Church in Gregory's works and especially the relation between the Church and Christ. His approach is almost wholly dogmatic, i.e. he takes the questions of systematic or dogmatic theology about the Church and collects all the passages in Gregory's writings which speak to these questions. The result is a very thorough, but very wooden presentation of the material. It is a good example of the application of the *loci* method of scholastic theology to interpret the thought of an early Church father.

The book is divided into three major sections: (1) The Church from the beginning to the fall of man; (2) the Church from the fall of man to the Incarnation; (3) the Church after the Incarnation. Buckley shows that Gregory did not speak of the pre-existence of the Church before the Incarnation, but spoke of the Church almost wholly in relation to Christ. This leads him to explore Gregory's views on the relation of Church and synagogue, as well as the Church and the heavenly Jerusalem and various related topics. Thus Buckley shows that the heavenly Jerusalem existed prior to the Incarnation, but the Church is definitely limited in time. As such it does not parallel the synagogue of the Old Testament but comes into existence after the synagogue has come to end after the Incarnation.

On the specific topic of Christ and the Church, Buckley shows that for Gregory God and man are united through the Incarnation and this relation is extended to mankind through the Church, for here men become members of Christ. Gregory draws on the rich biblical imagery of vine and branches, spouse and husband, *et al.* to express this relation. Through the union with Christ in the Church men share in Christ's divinity and the gifts which he brings: the Holy Spirit, grace, sonship, etc. All of these things become available to men after the Incarnation.

What emerges from this study is a churchmen whose ideas are steeped in biblical imagery and symbolism. The result is an ecclesiology which is highly christocentric with little or no emphasis on juridical, institutional, or historical aspects of the Church. Gregory, for example, says almost

nothing about apostolic succession, about the hierarchy, or about the relation of the Church to the state.

Unfortunately the book has severe limitations because of the method employed. At one point Buckley remarks that the ideas of Gregory are not new, but Buckley does not attempt to show the genesis of these ideas or their history prior to Gregory. We have no way of evaluating the material presented or interpreting it in light of other patristic writers. In short we do not get from the work a *historical* interpretation of the material. What we have instead is a very complete compilation of the passages where Gregory speaks about the Church and its relation to Christ. Patristic studies have advanced beyond this kind of approach. Monographs in the history of theology used to be written this way, but today we are much more sensitive to methodological questions, and ask for more careful attention to the historical and intellectual milieu which formed the setting for a man's work. Buckley does not provide this and the work suffers accordingly.

The book has a fine set of indexes on the scriptural passages cited in each of Gregory's works. Indeed the value of the book is that it provides an annotated index to Gregory's works on the topics of Church and Christology.

Bronx, New York, Fordham University ROBERT L. WILKEN

Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité*. Bd. I: Texte établi par Paul Henry. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot; Bd. II: Commentaire par Pierre Hadot (Sources Chrétiennes, 68–69). Paris, Les Editions du Cerf, 1960. Im Ganzen 1168 S. Pr. F. 49.50.

Der Rezensent dieser Ausgabe muss sich vor allem entschuldigen wegen der vielzuspäten Erscheinung dieser Besprechung, die zwar einerseits durch Krankheit und berufliche Überbelastung, daneben aber in einem noch höheren Grade durch die Schwierigkeit, dem hier gebotenen Reichtum irgendwie gerecht zu werden, verursacht worden ist. Andererseits darf er sich vielleicht trösten mit dem Gedanken, dass die vorliegende Arbeit von einer solchen Wichtigkeit ist, dass sie in den sieben Jahren ihres Bestehens nichts an Bedeutung eingebüsst hat, und dass es seinen Nutzen haben mag, sie durch die folgende Analyse den Kundigen ins Gedächtnis zurückzurufen. Schliesslich soll noch ein Wort darüber gesagt werden, dass diese Rezension nicht geschrieben wurde in der

Sprache der Ausgabe selbst: es hat nach dem Rez. seinen Nutzen, wenn das Ganze gerade anderen als den Französisch Sprechenden durch diese Zeilen etwas näher gebracht wird.

Die Bedeutung des Marius Victorinus, sowohl als Dogmatiker an sich wie als Vermittler der Philosophie von Platon, Plotin und Aristoteles an die Christen, ist in den letzten Jahrzehnten stets mehr in das Zentrum des Interesses, sowohl der klassischen Philologen wie der Kirchenhistoriker, gerückt worden. Zunächst ist da zu nennen die bekannte Monographie von Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart, 1932), die sehr viel dazu beigetragen hat, die Werke sowie die Gedankenarbeit des Victorinus in das Blickfeld der soeben genannten Gruppen von Forschern zu rücken, wenn auch diese Darstellung der Quellen des Victorinus, wie auch seiner Stellung innerhalb der Entwicklung der Ideengeschichte, noch vielerlei Verbesserungen bedürfte; sehr Wesentliches bot hier die tiefschürfende Rezension von der Hand Willy Theilers, *Gnomon* 10 (1943) 493–499. Sodann ist hinzuweisen auf einen berühmten Aufsatz von P. Henry, „The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity" (*Journ. of Theol. Stud.* 1 (1950) 42–55), der ihn auch kurz besprochen hatte in einem Abschnitt seines wohlbekannten Buches *Plotin et l'Occident* (Spicil. sacr. Lovaniense, 1934), 55ff. Weiter ist zu erwähnen die leider noch immer ungedruckte These des zweiten Besorgers der vorliegenden Ausgabe, P. Hadot, *La notion de Dieu „causa sui" chez Marius Victorinus Afer* (Thèse Paris, 1949–1950, 241 Seiten) sowie sein Vortrag „Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer", Studia Patristica 1 (*Texte und Untersuchungen* 63 (1957) 194–208). Sodann ist mit Nachdruck hinzuweisen auf die einschlägigen Abschnitte in den beiden epochemachenden Büchern von Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident* (Paris, 1940; s. den Index am Ende s.v.) und *Recherches sur les „Confessions" de saint Augustin* (Paris, 1950, passim, besonders, 170–172). Weiter sind noch die folgenden Aufsätze anzuführen: L. J. van der Lof, „De invloed van M.V. op Augustinus" (*Nederl. Theol. Tijdschr.* 5 (1950–1951) 287–307), J. J. O'Meara, „A Master-motif in St. Augustine" (*Actes du premier congrès de la Fédération internationale des Associations d'études classiques* (Paris, 1951, 312–317); A. Solignac, „Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du „De ordine" de saint Augustin" (*Arch. de Philos.* 20 (1957) 446–465). Wertvoll ist auch der recht ausführliche Artikel „Victorinus Afer" im *Dict. de Théol. Cathol.* XV, 2 (1950) 2887–2954. Sehr wichtig ist auch ein Ab-

schnitt von H.-R. Schwyzers Artikel „Plotinos" in der *RE* XXI, 1 (1950), Kol. 58, wo auf das von Henry in *Plotin et l'Occident* Behauptete reagiert wird. Nach Schwyzer sind die von Henry – der bekanntlich auch einen starken unmittelbaren Einfluss Plotins auf Augustin verficht – dort zum Nachweis der Abhängigkeit des Victorinus von Plotin angeführten Stellen „zwar nicht über jeden Zweifel erhaben; dagegen ist die Stelle *adv. Arium* IV, 22 eine wörtliche Übersetzung des ersten Satzes der plotinischen Schrift V 2". Neben diesem noch weiterer und genauerer Untersuchungen bedürfenden Einfluss der Neuplatoniker auf sein Schrifttum, wobei die Meinungen – wie bei Augustin – zwischen Plotin und Porphyrios (Theiler) verteilt sind, steht nun der längst bekannte Einfluss des ja auch von den Platonikern als Supplement der Lehre Platons empfundenen Organons des Aristoteles, der wohl als sicher durch Porphyrios vermittelt betrachtet werden darf (gut dazu Hadot in seiner Einleitung, 10–11).

Es war nun zu erwarten, dass die antiarianischen Schriften des Victorinus seine vertieften Kenntnisse sowohl des Platonismus wie des Aristotelismus dartun würden, zumal da Arius selbst sowohl in der Logik sehr stark von Aristoteles abhängig war (s. dazu meinen Artikel „Arius" im *Reallex. Ant. Chr.* I, Kol. 660) wie, wenn auch eher sekundär, in verschiedenen Weisen durch den Platonismus beeinflusst worden war (s. dazu den Aufsatz von G.C. Stead, *Journ. of Theol. Stud.* 15 (1964) 16–31). Das zeigt sich auch besonders deutlich in der vorliegenden Ausgabe, deren von Hadot verfasster Kommentar eine wahre Fundgrube für die in der nachporphyrianischen Periode noch lebendigen *vestigia Platonica* ist. Der Wert der Ausgabe besteht kurz gesagt darin, dass sie die drei Hauptaufgaben der Erklärung des Schrifttums des Victorinus alle in ihrem vollen Umfang angreift: erstens zeigt sie den Aufbau der verschiedenen Schriften und die oft schwer festzustellende Verkettung der Gedanken, zweitens zeigt sie die platonischen, neuplatonischen und aristotelischen (meistens durch Porphyrios vermittelten) Elemente im Denken des Victorinus auf, und drittens weist sie die in diesen Schriften zustande gebrachte, erstaunliche Bereicherung der lateinischen philosophisch-theologischen Terminologie nach; nach dem von Hadot gemachten Vorschlag für ein „vocabulaire raisonné" des Victorinus war nichts anderes zu erwarten. Es ist dabei besonders interessant zu sehen, wie Victorinus in diesen Schriften in steigendem Masse der Aufgabe der Bestreitung des Arianismus gerecht wird, und ganz besonders wie sein Geschick in der lateinischen Wiedergabe griechischer philosophisch-theologischer Fachausdrücke

ständig wächst. Damit kommen wir, um das gleich hier zu sagen, zu einem der wenigen Desiderata dieser Ausgabe: am Ende des zweiten Teiles, der den Kommentar enthält, finden wir nach der etwas kurz ausgefallenen Bibliographie (daher die Erwähnung von einschlägiger Literatur am Anfang dieser Rezension) vier Indices, die der Leser auch sehr benötigt um sich sowohl in dem Text wie in dem Kommentar zurechtzufinden, nämlich: I. „Index des textes cités par V."; II. „Index des notions fondamentales étudiées dans le commentaire" (besonders dankenwert: man findet dort z.B. auf S. 1120–1121 die Stellen beisammen, die sich beziehen auf „Mystère", „Noms divins", „Passion", „Pensée", „Père" (mit Verweisen nach „Dieu" und „Logos"), „Prédominance", „Puissance et acte", „Relation", „Révélation"); III: „Index des auteurs"; IV. „Index de quelques mots latins". Nun ist aber dieser letzte Index (S. 1157) besonders kurz ausgefallen: er enthält im Ganzen nur 35 Wörter, wobei es sich sowohl um ausgesprochen philosophische Fachausdrücke wie *essentitas*, *exsistens*, *exsistentia*, *exsistentialitas*, wie um einen besonderen syntaktischen Gebrauch von ganz gewöhnlichen Wörtern wie *accipere* und *docere* handelt. Was wir aber brauchen, ist eine möglichst vollständige Liste der von Victorinus entweder selbst geprägten oder auch von früheren lateinischen Autoren übernommenen Fachausdrücke, die Vergleiche möglich machen würden mit der Terminologie sowohl des Cicero und Seneca wie des Calcidius (vgl. meine Indices B und C zu dessen Timaioskommentar, Plato Latinus IV, 399–423), und ganz besonders des Boethius, wofür uns die musterhaften Indices in den Ausgaben der lateinischen Übersetzungen von zum Organon gehörenden Schriften von der Hand von L. Minio–Paluello im „Aristoteles Latinus" zur Verfügung stehen. Es erhebt sich hier die Frage, ob es nicht allmählich an der Zeit ist, spezielle Wörterbücher des lateinischen Platonismus und Aristotelismus des Altertums vorzubereiten: denn nur auf einer solchen Grundlage kann mit Frucht das so überaus nötige Lexikon des mittelalterlichen Aristotelismus aufgebaut werden. Für die vorliegende Ausgabe ist somit das soeben ausgesprochene Desideratum doch wohl etwas zuviel gefordert.

Es handelt sich nun in der vorliegenden Edition um eine vollständige Ausgabe der antiarianischen Schriften des Victorinus, das heisst also, um eine vollständige Sammlung seiner christlichen Schriften, mit Ausnahme der drei Kommentare zu paulinischen Briefen (*Gal.*, *Eph.* und *Phil.*), die hoffentlich in Bälde auch in der Sammlung der „Sources chrétiennes" ihre philosophisch-theologische Erstausgabe erhalten werden. Der Rez.

gebraucht mit Absicht diesen Terminus, da er, nachdem er sich – wie so viele Erforscher der Philosophiegeschichte und Kirchengeschichte – mehrere Jahrzehnte vergeblich mit der Migneschen Ausgabe (die ihrerseits die Widerholung der Ausgabe von A. Galland in der *Bibliotheca Veterum Patrum*, Tom. VIII, Venedig, 1772, ist) herumgeschlagen hat, durch die vorliegende Edition die überaus mühsamen und schwierigen Argumentationen des Victorinus endlich in ihrer Gesamtheit (und manche davon zum ersten Mal) verstanden hat. Er konstatiert mit der grössten Anerkennung, dass die beiden Herausgeber wirklich nichts ungetan gelassen haben, um ein Verständnis möglich zu machen: das erste Stadium dabei ist die sorgfältige Textausgabe durch Père Henry, wobei die wohlüberlegte Interpunktion noch ein besonderes Lob verdient. Sodann ist er vielleicht noch mehr als der ausgezeichneten Übersetzung den Paraphrasen des Inhalts im Kommentar zu Dank verpflichtet. Erst nach der Durcharbeitung der beiden dicken Bände, die zusammen fast zwölfhundert Seiten umfassen, und die ihm sicher recht viel Zeit kosten wird, wird der Leser einsehen, wie sehr er nach dem Studium der Werke des Plotin und Porphyrios einerseits, und des Schrifttums des Hilarius, Ambrosius und Augustin andererseits, die Ausfüllung dieser Lücke brauchte – ohne gründliche Kenntnis dieser Schriften ist eine deutliche Vorstellung des schon mit Ciceros Timaiosübersetzung anfangenden lateinischen Platonismus nicht zu gewinnen.

Jetzt einiges über die Anlage der Ausgabe. In der Einleitung bespricht zunächst Hadot die Gestalt des Victorinus innerhalb seiner räumlichen und zeitlichen Umgebung („L'homme, l'œuvre et son temps", 7–76), und sodann in einem kürzeren Kapitel (76–89), der vielleicht der wichtigste Teil des ganzen Buches ist, und jedenfalls am bequemsten die Zusammenfassung der ganzen hier geleisteten Arbeit bietet, die folgenden drei Hauptgegenstände der Lehre des Victorinus: „1. Le consubstantialisme de Victorinus. 2. La Trinité comme double dyade. 3. Signification historique". Sie bieten in einer knappen Form den Reingewinn der Ausgabe. Darauf folgt, von der Hand von Père Henry, dem Herausgeber des Textes, eine knapp gefasste Einleitung über die bestehenden Texteszeugen, und zwei unbedingt mit der grössten Aufmerksamkeit durchzulesenden Seiten über die „Principes d'édition" (97–98). Es folgen dann Text und Übersetzung der einschlägigen Schriften (1. Brief des Arianers Candidus an Victorinus *De generatione divina*, und die in Briefform verfasste Antwort des Victorinus, die in Wirklichkeit eine längere Abhandlung ist zum Beweise *natum Christum esse, non factum*; den Schluss dieses Ganzen bildet ein

zweiter Brief des von Victorinus nicht bekehrten Candidus, der die lateinischen Übersetzungen von zwei folgenschweren Briefen, nämlich des Arius an Eusebius, und des Eusebius an Paulinus, bietet. Es folgt die Hauptschrift *Adversus Arium*, und sodann erstens die kurze Abhandlung *De homoousio recipiendo*, wobei es sich weniger um das Gedankliche als um die Terminologie handelt, und deren Titel denn auch sinngemäss übersetzt wird mit „Défense du mot Homoousion". Den Schluss bilden die für die Geschichte der christlich-lateinischen Dichtung so überaus wichtigen drei Hymnen, die wir jetzt zum ersten Mal in ihrer gesichert authentischen Form lesen können.

Die Hauptleistung ist nun aber der Kommentar, der, in ständiger Verbindung mit der Übersetzung, den Leser über eine wirklich unabsehbare Reihe von Schwierigkeiten hinweghilft in einer Weise, wie der Rez. es nur ganz selten bei der Durcharbeitung einer kommentierten Ausgabe erfahren hat. Man denkt zunächst an Geffckens Interpretation der Apologien des Aristides und Athenagoras, die ebenfalls viel mit Paraphrasen arbeitet (s. das oben darüber Bemerkte); der Unterschied ist aber, dass Geffcken, *ut tunc res erant*, viel stärker im Banne seiner eigenen Theorien und Hypothesen stand, die er vor allem im Kommentar verfechten wollte; dagegen beschränkt sich Hadot auf „unpolemische" Paraphrasen, die in ihrer Beschränkung die Hand des Meisters zeigen. Weiter zeigen sich hier besonders die vertieften Kenntnisse Hadots der platonischen und der aristotelischen Tradition; die Spuren der vielschichtigen, und in einer ständigen Entwicklung begriffenen Lehre des Porphyrios und die der chaldäischen Orakel in ihrer „porphyrianischen" Version (vgl. in diesem Zusammenhang besonders Hadots wichtigen Aufsatz „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide", *Rev. Ét. Gr.* 74 (1961) 410–438) werden z.B. ständig angeführt – wie denn, wie der Rez. mit Theiler und doch wohl auch Hadot annimmt, Victorinus bedeutend mehr aus Porphyrios als direkt aus Plotinos geschöpft haben wird; ebenso ist das der Fall mit den brauchbaren Parallelen aus Proklos (es muss hier wirklich von Parallelen die Rede sein, da ja an eine direkte Abhängigkeit des Victorinus von Proklos nicht zu denken ist; der *fons communis* ist wohl in den weitaus meisten Fällen Porphyrios gewesen, da Jamblichos, wie sehr er auch zeitlich dem Victorinus nahestand, bekanntlich in der lateinisch sprechenden, westlichen Reichshälfte kaum je einen nennenswerten Einfluss gewonnen hat). Ziemlich oft wird auch Tertullian herangezogen, und zwar besonders die Schrift *De anima* (vgl. z.B. die Seiten 802–803); daneben hätte, wenn der Rez. sich nicht täuscht, die

Abhandlung *Adversus Praxean*, die ihrem Inhalte nach diesen Schriften noch näher steht, etwas mehr zitiert werden können. Wie das tertullianische Schrifttum, das ja bekanntlich nicht in einer einzigen Sammlung der *Opera omnia* für die Nachwelt bewahrt geblieben ist, dem Victorinus bekannt geworden ist, ist nicht ohnehin klar – die Sache erfordert eine sehr genaue Spezialuntersuchung. Es ist aber jedenfalls zu bedenken, dass Augustin in der gegen Vincentius Victor gerichteteten Schrift *De anima et eius origine* sich mit dem Text von *De anima*, nicht aber mit dem dort mehr als einmal einschlägigen Schrift *Adversus Praxean* wohlvertraut zeigt. Seine Quelle für die Kenntnis Tertullians wird ohne Zweifel auch die Quelle für die Tertulliankenntnisse seines Lehrers Victorinus gewesen sein. Recht auffällig ist weiter – und auch hier stehen wir wieder nur am Anfang der Untersuchungen –, dass der andere grosse Bestreiter von Arius und Arianismus in der westlichen Reichshälfte, nämlich Hilarius von Poitiers, relativ selten im Kommentar erwähnt wird, obwohl Hadot ihn ganz deutlich für die Kommentierung durchgearbeitet hat. Die Ursache muss daher wohl sein, dass Parallelen und – was viel wichtiger ist – Behandlung genau derselben Gegenstände durch Hilarius und Victorinus beträchtlich seltener sind als man *a priori* annehmen würde. Allerdings möchte man bei diesem Sachbestand den Namen des Hilarius doch öfter im Kommentar erwähnt sehen, denn auch die Verschiedenheit auf einem im Grunde doch beschränktem Gebiete, wie es die Bestreitung des Arianismus ist, wirft Fragen auf.

Es wird aus dem Vorhergehenden zur Genüge klar geworden sein, dass an eine fortlaufende Besprechung des überreichen Kommentars in dieser Rezension nicht zu denken ist. Als beweis dafür, dass er den Kommentar, sehr zu seinem Vorteil, durchgearbeitet hat, möchte der Rez. doch einige Bemerkungen hier anknüpfen, die sich auf den ersten Brief des Candidus beziehen.

Zu ebd. 1,4–11 (Komm., S. 668): vgl. für die (neo)pythagoreische Deutung der Siebenzahl noch Calcidius, Comm. in *Tim.* 36 (85,14ff in der Ausgabe Plato Latinus IV).

1,19: *substitutivus* hätte eine Anmerkung verdient, da ja das Wort sehr selten ist. Es findet sich, soweit die Kenntnis des Rez. reicht, nicht bei Macrobius, Calcidius und Boethius, dagegen aber bei [Apul.] περὶ ἑρμηνείας 2 (177,5–6 Thomas): *altera* (sc. *propositionum species*) *substitutiva vel condicionalis.*

1,17: es wäre empfehlenswert, *occupationes* als solche durch Anführungszeichen zu charakterisieren, wie hier die Worte „*Sed fuerunt prius ista*".

2,26: das Komma nach *esse* wird besser getilgt.

5,1: *iuxta radii emissionem*: hier wäre eine Bemerkung darüber am Platze, dass das Bild vom (Sonnen)strahl in dem vorliegenden Zusammenhang schon eine längere Geschichte hinter sich hatte, und zwar seit dem Buch der Weisheit 5,26f, wo die Weisheit beschrieben wird als ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου. Die Hauptstellen sind Justin, *Dial. c. Tryph.* 128,3–4, und Tertullian, *Apologeticum* 21,10–13. Der ganze Komplex ist mit gewohnter Meisterschaft beschrieben und analysiert worden von F. J. Dölger, „Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheorie des christlichen Altertums" (*Ant. u. Chr.* 4 (1929) 271–290). Die beiden eben angeführten Stellen sind sicher wichtiger als die zwei von Hadot angeführten, nämlich Iren. *Adv. haer.* II 13,6 (745 b) und *Adv. Prax.* 8.

Der Rez. muss es, *angustiis exclusus* wie er ist, hierbei belassen; er will aber zum Schluss nochmals der Hoffnung Äusserung geben, dass die vorliegende Ausgabe das Interesse finden wird, dass sie so völlig verdient.

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

D. Kuijper F.fil., *Varia Dracontiana*. Hagae Comitis, apud «N.V. Drukkerij Van Haeringen», 1958. Pp. 109.

Dans cette thèse de doctorat l'auteur consacre un seul chapitre (le premier) aux problèmes concernant la vie du poète Blossius Aemilius Dracontius; les autres sont consacrés respectivement au texte des *Laudes Dei*, I, II et III, de la *Satisfactio*, des *Romuleae* VII, VIII, IX et X et de la *Orestis tragoedia*. Le livre se termine par un index détaillé des livres concernant Dracontius, un index des endroits traités et une liste de mots et d'expressions qui, à l'avis de l'auteur, devaient avoir une place dans les lexiques.

Dracontius aurait eu un père romain et une mère vandale (peut-être), il était *togatus fori proconsulis Carthaginis* et il avait la faveur de ce magistrat; il serait tombé en disgrâce auprès du roi Gunthamund à cause d'une ode, non à Zénon de Byzance, mais à Théoderic. M. Courcelle a déjà réagi sur cette hypothèse dans un compte-rendu de D. Romano, *Studi Draconziani*, dans la *Revue des Etudes Latines* 38 (1960) 377 s.

Les considérations consacrées à plus de cent passages difficiles des œuvres citées ci-dessus de Dracontius constituent une contribution ex-

cellente à la critique et l'explication de l'œuvre de Dracontius, et témoignent d'un vrai *acumen criticum*. L'auteur revient souvent à la leçon des manuscrits et il passe seulement aux conjectures, quand toutes les possibilités sont épuisées, jusqu'à un total de vingt-trois. Même là où une conjecture semble risquée, l'auteur a essayé de se tenir aussi près de la vraisemblance paléographique que possible. Ecrit dans un latin parfait, le livre mérite l'attention de chacun qui travaille sur Dracontius et sur la poésie latine chrétienne en général.

Nous ne pouvons pas finir sans nous excuser du retard avec lequel ce compte-rendu a paru.

Rotterdam 8, Hoornsingel 19 P. F. HOVINGH

Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 25). Lund, C. W. K. Gleerup – Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1965. XII, 500 S. Pr. 40.– S.kr.

Das Hauptverdienst dieses Buches ist in seinem Titel ausgedrückt: es liegt in der Tatsache, daß die Darstellung des Denkgebäudes des Maximos hier von seinem entscheidenden Zentralpunkt aus in Angriff genommen worden ist, von der Christozentrik des Alls aus, oder, anders ausgedrückt, von der Lehre von der Inkarnation her, als dem Strukturprinzip des Kosmos und der gesamten Schöpfung. Diese Erkenntnis ist ja auch schon das Grundmotiv von H. U. v. Balthasar's, für die ganze Maximosforschung bahnbrechendem Werk „Kosmische Liturgie" (1941 und 1961). Aber dieser Grundgedanke, der sich seither als Grundprinzip der Maximosinterpretation durchgesetzt hat (während Balthasar selbst die These von der „origenistischen Krise" im Denken des Maximos einigermaßen revidiert hat), wird hier neu durchgedacht, die systematischen Linien werden in manchen Hinsichten straffer gezogen, und mehr Einzelmaterial – z.B. das ganze Erbe der euagrianischen Psychologie und Laster- und Tugendlehre – wird vom Grundgedanken her durchleuchtet (wobei auch die durch Maximos vollzogene Umwertung mancher Elemente deutlich wird). Wie die beiden Grundlinien, der Inkarnation des Logos in der Welt (als herabsteigende Bewegung) und der Vergöttlichung des Geschöpflichen (als aufsteigende Bewegung) einander bedingen, ja sogar eigentlich nur die beiden Aspekte des Grundplans sind, nach dem und auf den hin für Maximos die ganze Schöpfung

angelegt ist (345), ohne daß doch das Göttliche in den Wesensbestand des Geschöpflichen einbezogen würde (98), sondern vielmehr so, daß die ontologische Distanz des Geschöpfs von Gott und die ontologische Differenziertheit der Geschöpfe untereinander völlig gewahrt bleibt, und das Göttliche, d.h. die Vergöttlichung des Geschöpfs, wenn es auch der sinngebende Zielpunkt des Ganzen ist (keineswegs freilich, wie bei Origenes, seine ursprüngliche und wiederzugewinnende Wesensbeschaffenheit), doch seine Transzendenz und seine Andersheit dem Geschöpf gegenüber (bei aller Einigung und Durchdringung) behält (Thunberg weist hier mit Recht auf Maximos als den typisch „chalzedonensischen" Denker hin) – das wird in dem ganzen Buche mit großer denkerischer Durchdringung dargestellt. Nicht erst der menschgewordene Logos ist der „Mittler" und zugleich der Mittelpunkt des Alls; schon die menschliche Natur selbst, noch vor der Inkarnierung des Logos in ihr (wenn sie auch providentiell auf diese hin geschaffen ist) besitzt die Mittlerstellung zwischen Geistigem und Leiblichem, Sichtbarem und Unsichtbarem, und ist, ihrer Bestimmung nach, nicht auf die Loslösung des Geistigen vom Sichtbaren, sondern auf die Durchdringung der ungeistigen Schöpfung mit dem Geistigen hingeordnet, so wie ihre geistige Geschöpflichkeit durch die, von der Menschwerdung her auf die ganze Menschheit ausströmende Gnade mit dem Göttlichen durchdrungen wird. So enthält das Menschsein in sich den Aufriß des ganzen Seins; der Kosmos, als „Makranthropos" gesehen (149), entspricht dem Menschen, als Mikrokosmos verstanden. Dadurch erhalten auch die πάθη ihre positive Wertung (206, mit einem sehr bemerkenswerten philosophiegeschichtlichen Rückblick, 219 und 292–294). Hier betritt Thunberg, mit einer sehr eingehenden Analyse der Lehre des Maximos von den Seelenkräften, den Tugenden und den Lastern das Gebiet, das auch Völker ausführlich behandelt, und zeigt, wie wesentlich sich hier Maximos, trotz aller Anlehnung an seine Schemen und Gliederungen, von Euagrios unterscheidet. Im einzelnen eröffnen sich hier sehr interessante Perspektiven, wie z.B. die Parallelisierungen der Lasterlehre mit der psychologischen Trichotomie (274–276) und der Versuchungsgeschichte (280), und die ganze Analyse der Hierarchie der Tugenden (303). Das führt weiter zu der grundlegenden Frage der Priorität von Gnosis oder Liebe, die Thunberg noch entschiedener als Völker im Sinn eines Convergierens der beiden Haltungen in einer „Grundgerichtetheit" des Menschen auf Gott löst (es sei die Formel zitiert: „To Maximos θεολογία is not only the supreme form of knowledge... it is a relationship above

all knowledge...", S. 379), so wie er auch noch entschiedener als Völker in dieser Haltung ein ununterscheidbares Zusammenfallen von πρᾶξις und θεωρία sieht (360), was auch der πρᾶξις bei Maximos eine weit höhere Bedeutung verleiht als bei Euagrios (363; hier wird auch der oben, bei Besprechung des Werkes von Völker angeführte Umstand erwähnt, daß eine aszetische Darstellung ein Auseinanderlegen des geistlichen Aufstiegs in verschiedene Stadien und Formen bedingt, das der eigentlichen Intention des Maximos gar nicht entspricht). Auch die entscheidende Leistung des Maximos im dogmatischen Streit gegen den Monotheletismus, die Idee der Vereinigung der zwei „naturhaften" Willen in der einen, persönlichen („gnomischen") Willensentscheidung (der Grundgedanke, der sowohl die hypostatische Union in Christus, als das gnadenhafte Hineingenommenwerden des menschlichen Willens in den göttlichen, und die Einigung aller Wesen in ihrer gemeinsamen Hinordnung auf Gott erläutert) erweist sich so (220–242) als ein Aspekt des Grundgedankens der „Allvereinigung", die sich, wie Maximos in einem grundlegenden Kapitel der Ambigua auseinandersetzt (139/140–152, 351), von der Menschwerdung des Wortes her durch alle Schichten und Trennungen des Seins hindurch einigend auswirkt. Wie sehr hier die origenistischen Motive der „Rückführung" und „Heimholung" anklingen, wie sehr sie aber, von Maximos umgedeutet und „gebändigt", aus der origenistischen zyklischen Denkweise in eine wirklich christliche, eschatologische Dynamik umgeformt sind, führt Thunberg im Schlußkapitel seines Werkes (456–458) vorzüglich aus. Das Buch schließt mit einem sehr bedachten und wohlausgewogenen Rückblick auf die neuere Maximosforschung. Es ist, als denkerische Analyse der spekulativen Leistung des Maximos, ein Buch erster Ordnung.

Graz, Institut für byzantinische Philologie und Geistesgeschichte — ENDRE VON IVÁNKA

Gustav Karlsson, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du Xe siècle analysés et commentés.* Nouvelle édition, revue et augmentée (Acta Universitatis Upsaliensis; Studia Graeca Upsaliensia, 3). Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1962. Pp. 157. Pr. Cour. Suéd. 24.—.

Prenant comme point de départ la théorie de l'amitié selon Aristote

(οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν, v. page 22) M. Gustav Karlsson limite consciemment le thème de sa dissertation « Idéologie et Cérémonial dans l'Epistolographie byzantine ». Le résultat de cette restriction, sur la base de « textes du Xe siècle analysés et commentés », comme le dit le sous-titre, est une étude compétente de la manière dont l'extériorisation des motifs psychiques dans la formulation abstrahie d'une épître (« l'idéologie ») subit un procès de « pétrification » par une vocabulaire et des tournures fixes, susceptibles d'être appliquées à telle ou telle situation épistolographique (« le cérémonial »). Un nombre de motifs de caractère spécifiquement épistolographique et une collection de textes bien assortis appuient cette thèse menant à la conclusion additionelle que, comme partout à Byzance, l'épistolographie souffre de la domination de la παράδοσις (la tradition): par la voie de la patristique (voir la documentation p. 24 sqq.) Byzance accepte et reconnaît pareillement les éléments essentiels de la lettre grecque, étudiés et systématisés par M. Koskenniemi dans ses *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.C.* (1956). M. Karlsson croit que « le genre épistolaire a été l'objet d'un enseignement et d'exercises dans les écoles » (p. 94). Bien que les manuels d'épistolographie référés (p.e. pages 40 et 160) viennent à l'appui de cette impression, il y a, me semble-t-il, assez d'indications pour faire la restriction que l'épistolographie n'est enseignée que comme partie subalterne de la rhétorique, puisqu'elle soit premièrement de caractère rhétorique et doive être jugée comme telle. Karlsson le prouve pareillement – et clairement – dans ses commentaires détaillés des textes. Tout ce qu'on pourrait objecter à ceux-ci, c'est que l'auteur, aussi bien dans l'idéologie que dans le cérémonial, est porté à chercher avec trop d'obstination les éléments purement formels de la παράδοσις: c'est plutôt la situation épistolographique elle-même, qui, ayant la lettre comme un substitut forcé du contact personnel, d'une part révèle – pour parler de l'idéologie – une « attitude » de l'âme humaine de « transcendre » ses propres limites, et qui, d'autre part, du point de vue du cérémonial, peut expliquer le fait que cette attitude est liée au thème de l'union mystique (cp. p. 74 sqq.), thème pris dans un domaine qui n'est plus proprement et spécifiquement épistolographique.

Comme critique plus sérieuse je voudrais faire la remarque suivante. Il est regrettable que M. Karlsson, pour l'édition présente de son étude, revue et augmentée d'un registre des procédés rhétoriques et d'un index grammatical, ne se soit point servi de l'œuvre de M. Jean Darrouzès, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, paru en 1960. Cette omission donne lieu

pas seulement à une datation assez divergente du manuscrit important Laura Ω 126, daté par Karlsson au XIVe, par Darrouzès au XIe siècle, mais en plus, ce qui est plus grave, à un total de 45 variantes pour la plupart inexplicables, dans huit des textes publiés par Karlsson et se trouvant aussi chez Darrouzès. Maintenant on est aussi porté à se demander si les textes choisis sont représentatifs pour le Xe siècle, ou même pour l'épistolographie byzantine tout court.

Ensuite: malgré l'abondance dans la documentation bibliographique, on cherche en vain, dans la bibliographie sommaire, des informations plus précises sur les manuscrits rélévants, p.e. une datation plus fondée, des caractéristiques, l'indication des feuilles épistolographiques, etc. Autrement dit: la bibliographie est trop sommaire. Le lecteur n'a pas toujours l'occasion de consulter la littérature donnée par l'auteur.

Un petit détail: οὐ μέχρι ... ἀλλά (p. 87) ne signifie pas «non seulement ... mais»: en connection avec le génitif dominé par μέχρι, la tournure a cette teneur, mais cela n'est pas la même chose. Et enfin: quand δρῦς peut être synonyme de δένδρον, quel est le sens de parler d'un «certain intérêt du fait que le mot (c.-à-d. δρῦς) est le seul mot concret désignant un objet déterminé» (voir p. 122)?

Les remarques de critique précédentes n'ont pas trop de poids devant le double mérite de l'auteur. Sur le niveau «idéel»: il s'est enhardi à entrer dans un «domaine resté assez inexploré»; du côté pratique (on est porté à dire «cérémoniel»): il présente, surtout avec ses commentaires des textes, une étude préliminaire d'une érudition et d'une qualité supérieures pour un traitement plus exhaustif de la langue et du style de l'épistolographie byzantine dans son ensemble.

Oegstgeest, Aert van Neslaan 602 H. HENNEPHOF

Louis H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus [1937–1962]* (Studies in Judaica). New York, Yeshiva University (Selling agents: Bloch Publishing Co., 31 West 31st Street, New York, N.Y.). Pp. VI, 62.

The last systematic bibliography of Philo was edited by H. L. Goodhart and E. R. Goodenough in an appendix of Goodenough's book *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938) 128–348. It lists publications through 1937; unfortunately it limits itself to an enumeration of titles of books and papers. The last critical bibliography of Philo was given by

J. Haussleiter in Bursian's *Jahresbericht* 281–282 (1943) 107–116; it covers publications through 1936 but omits a considerable number, especially articles published in Jewish journals. In the case of Josephus, the need of a survey of extant literature is even more urgent, since the last critical bibliography (by F. Reuss in Bursian's *Jahresbericht*) extends only to 1908! It is for this reason that Dr. Feldman adds an appraisal of the most important works on Josephus that have appeared between 1908 and 1937.

In the present period, in which both the question of Philo's indebtedness to Jewish and Greek thought and the influence exerted by his works on early Christianity and Middle and Neo-Platonism are continuous subjects of discussion (and of uncertainty), Dr. Feldman's critical survey of the enormous and highly disparate literature will prove indispensable to all scholars interested in this controversial figure. The author has indeed done his utmost to mention all the really important publications and, moreover, to characterize them as clearly and succinctly as possible. The same holds good for the bibliography of Josephus, which has grown into a survey of literature concerning the political, economic and religious problems of the period of the end of the Second Jewish Commonwealth.

It goes without saying that in a bibliography of two authors and of a period studied with such intensity in the last three decades only directly relevant publications could be included. In spite of this, the reader feels occasionally inclined to add a number of titles, especially in the sections dealing with Philo's influence on early Christian authors and on Greek philosophers. For instance, in the section on Neo-Platonism only one item is listed, *viz.*, H. A. Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *Harv. Theol. Rev.* 45 (1952) 115–130. The fact that Albinus, too, is involved shows that a section on Middle Platonism should have been included; moreover, such a section could well have contained a survey of the now fairly copious literature concerning the question whether Numenios owes his knowledge of the Old Testament (and of its allegorical interpretation) to the works of Philo or not (cf. e.g. E. W. Möller, *Gesch. der Kosmologie in der gr. Kirche bis auf Origenes* (Halle, 1860), 92; W. Theiler, Plotin und die antike Philosophie, *Mus. Helvet.* 1 (1944) 216, and Art. Demiurgos, *RAC* III, 216; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III (Paris, 1953) 44 n. 2–4; a full bibliography has been given in my paper *Numenios und Porphyrios*, which has appeared in *Porphyre. Entretiens sur l'antiquité classique*, XII (Vandoeuvres-Genève, 1966). Further, more literature is to be mentioned concerning the

influence of Philo on Origen, cf. for instance J. Daniélou, *Origène* (Paris, 1948), 179ff; Hal Koch, *Pronoia und Paideusis* (Berlin-Leipzig, 1932), Index s.v. Philo. Very important, too, are the references to Philo in R. Holte, Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies, *Studia Theologica* 12 (1958) 109–168; see also the index s.v. Philo in his book *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris-Worcester, Mass., 1962).

However, these few remarks cannot, and should not, derogate from the praise which Dr. Feldman has so fully deserved for his careful and accurate description of a field of studies of which probably no living scholar is completely master.

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

Johannes B. Bauer, *Christliche Antike* (Forschungsbericht), Anzeiger für die Altertumswissenschaft (Innsbruck, Wagner) 18 (1965), 129–154.

A full review being impossible we will not omit to draw attention to this useful survey of bibliographies, lexica, studies and editions which have been published since 1960 in the field of ancient Christianity.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 81–93; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

THE DISCUSSION OF JUDAIC CHRISTIANITY

BY

G. QUISPEL

Scholarly research has shown convincingly that Jewish Christianity in Palestine remained alive and active even after the fall of Jerusalem in A.D. 70 and was instrumental in bringing Christianity to Mesopotamia and further East, thus laying the foundations of Semitic, Aramaic speaking, Syrian Christianity.

Some scholars go even further: they think that even the Dead Sea Scrolls should be brought into the picture and consider the possibility of a direct line from Qumran to Edessa.[1]

Even if this last view deserves a critical reassessment, there is no doubt that Palestine and Mesopotamia are conceived of in our day as a special unit, independent of and of equal importance with Latin and Greek Christianity. Rome, Ephesus and Edessa are held to be the three main centres of the Early Church.[2]

This is the new image of the history of the Early Church, and it is important that our students should be made familiar with this idea, because it may be relevant to their present situation. In the first place it shows them that the Christian religion is not to be identified with the western world. As a matter of fact Aramaic speaking Christianity remained throughout the Middle Ages one of the main religions of Asia, and the patriarch of Seleucia-Ctesiphon ruled over a territory from Cairo to Peking and from Siberia to Ceylon.[3] In the second place our students ought to know that Christianity has been interpreted in several ways, according to the genius of the peoples to whom it was entrusted: if Rome stressed the legal aspects of the new religion, and the Greeks developed an ontological interpretation of God and Christ, the Syrians were not very interested in dogmatic strife, at least until Ephrem Syrus in the fourth

---

[1] J.C.L.Gibson, *From Qumran to Edessa*, Annual Leeds University Oriental Society, V (Leiden, 1966) p. 24-39. M. Black, The tradition of Hasidean-Essene Asceticism, its origin and influence, *Aspects du Judéo-Christianisme* (Paris, 1965) p. 19-33.

[2] Jean Daniélou, *Nouvelle Histoire de l'Église* (Paris, 1963) p. 70–86.

[3] Peter Kawerau, *Geschichte der Alten Kirche* (Marburg, 1967) p. 27.

century, and conceived their faith rather as a Way, a way of life.[4] All this might or might not be relevant, but this is the image of early Christianity which our generation has produced, and we sometimes wonder how it was possible for earlier generations not to perceive what we do now see so clearly. But then we find that this view is not so recent after all, that the insights were there long before the great discoveries of manuscripts in our time. But these ideas disappeared only a few decades ago, in the period between the two world wars, owing to a temporary eclipse of common sense in German scholarship.

When we consult the authoritative textbook of Hans Lietzmann, *The History of the Early Church*, we find there that the Pseudo-Clementine writings, until then considered as the main source of Jewish Christianity, are nothing but a novel, a fiction without historical value.[5] And again that Christianity in Edessa, in so far as it was not gnostic, came from Antioch and was of Gentile Christian origin. Thus the possibility that there existed in these oriental countries a non-Pauline Christianity of Palestinian background is dismissed out of hand.[6] And this view is defended even in our day, because so many people begin their study of the Early Church with Lietzmann.

Long before Lietzmann, as long ago as 1818, the learned August Neander had shown that the Clementine writings must preserve certain views of Jewish, anti-Pauline Christians.[7] And in the course of the nineteenth century the Jewish Christian source (or sources) of these writings had been traced with some amount of certainty.

In 1932 Eduard Schwartz declared that all this was nonsense: whatever Jewish-Christian elements there seemed to be in the Clementines – hostility against Saint Paul, the primacy of James and so on – are said to have nothing to do with Jewish Christianity but to have sprung from the mind of audacious, bold novelists of the fourth century, who wished to legitimatize pro-Jewish tendencies within the then existing Christian con-

---

[4] G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden, 1967) p. 5.

[5] German edition, I (Berlin, 1937) p. 197: "ein frei erfundener Roman, der für die Erforschung der christlichen und der judaistischen Frühzeit schlechterdings gar keine Bedeutung hat und auch mit Elxai und seiner Gemeinde nicht zusammenhängt."

[6] German edition, II (Berlin, 1936) p. 274: "Aber das Christentum ist nicht durch Jerusalem oder das ausgewanderte Judenchristentum vermittelt worden, sondern hat von Anfang an antiochenische Prägung getragen."

[7] A. Neander, *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme* (Berlin, 1818) p. 361–421.

gregation of Antioch.[8] Later on Bernard Rehm to some extent modified these positions and admitted that the Clementines contained some Ebionite interpolations, but was extremely sceptical about their historical value.[9]

These views are still retained without discussion in the third edition of the New Testament Apocrypha by Hennecke and Schneemelcher (1964); they are the basic presupposition of the late Johannes Munck's denial of the existence of Jewish Christianity after A.D. 70.[10]

When we read nowadays the studies of Schwartz and Rehm, we cannot deny that their criticism is brilliant and penetrating. And it takes some time before we discover the underlying fallacy. The pure critical reason does not explain history, it explains it away. It can explain away the historical Jesus, it can also explain away Palestinian Christianity. But such rationalistic hypercriticism is not sound reasoning. Historical research requires a more subtle tool, a more humble service, a historical reason, so to say. For it clearly is absurd to deny all links between the Clementines and historical Judaism, of which Jewish Christianity is a part.

It is stated in these writings that God has a form. This clearly is an expression of the concrete Jewish concept of God as opposed to the abstract concept of so many Greeks. The same belief is found in esoteric Judaism.[11]

According to the Clementines the Messiah and the devil are "the right hand" and "the left hand" of God. Such a conception is inconceivable in a gentile Christian congregation, where evil was considered as a *privatio boni*. On the contrary, it is consistent monotheism on the lines of the Old Testament and has its counterpart in the Dead Sea scrolls.[12]

It is difficult to deny that some continuity does exist between the Clementine view of Jesus as the true prophet and the belief of Jerusalem Christianity that Christ was the prophet promised by Moses (*Acts* 3, 22). And it has been proved that the Clementines reflect Jewish-Christian teaching when they consider James to be the primate of the apostles and remain

---

[8] E. Schwartz, Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen, *Z.N.W.* 31 (1932) p. 151-199.

[9] B. Rehm, Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften, *Z.N.W.* 37 (1938) p. 77–184.

[10] *Aspects du Judéo-Christianisme*, p. 77–93.

[11] *Homilies*, XVII, 7, 2: μορφὴν γὰρ ἔχει. G.Scholem, *Jewish Gnosticism* (New York, 1960) p. 41.

[12] Hom. XX, 3, 6; O.Cullmann, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, B.Z.N.W., 21 (1954) p. 35–51.

faithful to the apostel's decree (*Acts* 15, 29) which elsewhere was spiritualised and thus nullified.[13]

With this in mind we should not be impressed by the excessively sharp reviews that were written after H. J. Schoeps had published his "Theology and History of Jewish Christianity".[14] It was not so much that Schoeps was right as that his critics were so fantastically wrong. Thus they blocked the progress of research in their country; in the rest of the world Jewish Christianity became the great issue. Schoeps had the merit of drawing the attention of scholars to the problem of Jewish Christianity: and he showed decisively that the sources of the Clementines had a Jewish and in some cases a Jewish Christian background. One scholar who like Balaam went out to curse and finished blessing, tried to show that neither the concepts nor the Gospel quotations of the Clementines were rooted in primitive, Palestinian Christianity. But that, of course, is neither here nor there and was discounted by subsequent discoveries.[15]

Much more important and constructive was the contribution of Jean Daniélou in his "Theology of Jewish Christianity". He pointed out that the Clementine writings reflected the views of only a very special sector of Jewish Christianity, traditionally linked up with the prophet Elxai. It is possible that in these quarters the resentment against St. Paul, characteristic of a small minority of the Palestinian Church, and of the Clementines, did persist. But the main stream of Jewish Christianity did continue the apostolic tradition of Jerusalem and is therefore called "orthodox Jewish Christianity". It would seem that this is the form of Jewish Christianity which was influential in the Christian church, much more than was formerly supposed.[16]

Later discoveries have consolidated this position. It is necessary to say here a few words about the Gospel of Thomas. It has now been established by Joachim Jeremias and Helmut Koester that this collection of 114

---

[13] E. Molland, La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines, *Studia Theologica* IX, 1 (1955, Lund, 1956) p. 1-39.

[14] H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen, 1949). W. Schneemelcher, Das Problem des Judenchristentums, *Verkündigung und Forschung* (1949/50, München, 1951) p. 229-238. W. G. Kümmel, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, *Studia Theologica* III, 2 (1949, Lund, 1950/51) p. 188-194. R. Bultmann, Schoeps, Judenchristentum, *Gnomon* (1954) p. 177-189.

[15] G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Berlin, 1958).

[16] Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1958).

sayings contains in part an independent tradition of the teaching of our Lord.[17] It is a matter of course that this view was for a certain time open to debate. But it is sad that the alternatives suggested were sometimes completely fantastic. Rudolf Kasser, professor at Geneva University, maintained that the Gospel of Thomas was a gnostic hymn without any historical value.[18] What are we to think about the level of his mind and the methods of his scholarship?

Willy Krogmann denied that the Old-Saxon poem *Heliand* has any variants in common with the Gospel of Thomas;[19] whereas there does not exist a version of Tatian's Diatessaron which has not several variants in common with the Gospel of Thomas. Is not the editorial board of a review to be blamed for printing such biased nonsense?

The Gospel of Thomas however does not only contain an independent tradition, but this tradition is positively Jewish Christian.[20] So when James is held to be the primate of the whole church (1.12), or when the sabbath is imposed (1.27), or when the Pharisees are considered to dispose of the oral tradition transmitted by Moses (1.39). Though these sayings have marked affinities with the Gospel tradition of the Clementines, and so reveal their Jewish-Christian character, they show none of the particularities of the heterodox Jewish Christians. They reflect the views of the "orthodox Jewish Christians", whose existence has been disclosed by Daniélou.

More recently Shlomo Pines has announced the discovery of another Jewish Christian source, contained in a 10th century Arabic manuscript written by Abd al-Jabbār.[21] This announcement has provoked a lively debate among two eminent Arabists, which outsiders follow with interest.[22] All we can say at the moment is that this text cannot be a pure fiction of an Islamic polemicist. It must contain some very archaic elements. This is clear from the fact that it has some variants in common with the Syrus Curetonianus, the Diatessaron and the Pseudo-Clementine writings. Moreover a Saying of Jesus is quoted in the new text in the following way:

---

[17] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 6th ed. (Göttingen, 1962). H. Koester, in *H.T.R.* 58, 3 (1965) p. 279–318.

[18] *L'Évangile selon Thomas* (Neuchâtel, 1961) p. 155.

[19] Heliand, Tatian und Thomasevangelium, *Z.N.W.* 41 (1960) p. 255-268.

[20] W. H. C. Frend, The Gospel of Thomas, *J.Th.S.* XVIII, 1 (1967) p. 16-17.

[21] *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, Israel Academy Proceedings, II, 13, p. 1-74.

[22] S. M. Stern, Quotations from Apocryphal Gospels in 'Abd Al-Jabbār, *J.Th.S.* XVIII, 1 (1967) p. 34–57.

"A man said to him: Master, let my brother share (with me) my father's wealth. He said to him: Who set me over you as divider?"

This is almost identical with logion 72 of the Gospel of Thomas and very different indeed from Luke 12, 13–14. Although further publications must be awaited, we must agree with Pines that this wording ultimately goes back to a Jewish Christian source. But then we must conclude that the Gospel of Thomas too derived this Saying and others from a Jewish Christian Gospel tradition.

We now turn to the relations between Jerusalem and Edessa, between Palestine and Mesopotamia. The tradition of the Church tells us that the Christian community of Edessa was founded by Addai, a missionary from Palestine. Addai is an abbreviation of a Jewish name, Adonya.[23] F.C. Burkitt, as long ago as 1907, showed that this tradition was right.[24] His main argument was that the Syrians considered the Holy Spirit as a Mother, like the Jewish Christians. He quoted the 4th century author Aphraates as saying: "As long as a man does not take a wife, he loves and honours God, his Father, and the Holy Ghost, his Mother, and he has no other love." This he compares with the famous fragment of the Gospel according to the Hebrews: "My mother, the Holy Ghost, took me..." Burkitt was right when he considered this to be an indication of the Palestinian origin of eastern Christianity. There existed an exegetical tradition among the Jews which interpreted the mention of father and mother in the Bible as applying to God and Israel.[25] This device was also known to the Jewish Christians.

This transpires from a passage in the Clementine Homilies (XI, 21, 2) where the obligation to love God is deduced from the commandment to love your parents. So likewise Aphraates is interpreting the biblical commandment to leave your parents. There is no doubt that Aphraates is influenced here by Jewish exegesis. But our evidence tends to show that this tradition reached Aphraates through mediation of *Jewish Christianity*.

It is unfortunate that Burkitt afterwards gave up this right insight.[26] Then he believed that Addai never existed and was another name for

[23] E. Sachau, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien, *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* (1919) p. 5.

[24] *Urchristentum im Orient* (Tübingen, 1907) p. 59.

[25] G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Zürich, 1962) p. 141.

[26] *Cambridge Ancient History*, XII (1939) p. 492–502.

Tatian; which would mean that Christianity in Edessa did not begin before 170 A.D. But Addai must be a historical figure. There lived millions of Jews in these regions since the Babylonian exile. Christianity from Palestine recruited its adherents primarily among these Jews. The Pharisees, equally from Palestine, competed with them and sent their missionaries to Mesopotamia too. This explains why the Christians had little or no success in the cities, where Jewish Academies did exist: Nisibis and Seleucia became bishoprics at a much later date.[27] But where this was not the case, the Christian missionaries were very well received by the local Jews. They were of *a different shade* from Paul and did not irritate them by speculations against the Law. So it is said in the *Doctrine of Addai*, that Addai, when coming to Edessa, dwelt in the house of Tobias, the son of Tobias, a Jew from Palestine.[28] We hear that the Jewish Christian Elxai was in Parthia, when he received his special revelation (Hippolytus, *Ref.* IX, 13). This shows that Jewish Christians were in these regions at a very early date. Why then could not Addai have been one of the Founding Fathers of Edessa?

A second indication that Edessa owed its Christianity to Palestine is the name Nazorees. The Syrian, Aramaic Christians did not call themselves Christians, but Nazorees, naṣ^{e}rājā.[29] We remember that the name Christian was an Antiochene invention (*Acts* 11, 26): this argues against an Antiochene origin of Edessene Christianity. On the other hand we know that the Palestinian Christians were called *Nazorees* (*Acts* 24, 5). This was also the name of the later Jewish Christians in Beroea (Aleppo); their Aramaic Gospel is called "the Gospel of the *Nazorees*". St. Jerome found these Christians in Aleppo in the fourth century; but they can have lived there long before. Again, these old observations are confirmed by a recent discovery.[30]

The inscription of Kartir, the Great Inquisitor of Zoroastrianism and persecutor of Mani tells us:

> "The doctrines of Ahriman and of the demons were banned from the empire and were destroyed (?) and Jews, Shamans, Brahmans, Nazorees, Christians, Maktaks were crushed in the Empire."

---

[27] J. Neusner, The Conversion of Adiabene to Christianity, *Numen* XIII, 2 (1966) p. 144-150.

[28] *Doctrina Addai*, ed. Philips, p. 5f.

[29] H. H. Schaeder, art. Nazoraeus, in *Th.W.B.*, IV, p. 879-884.

[30] M. L. Chaumont, Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au IIIe siècle de notre ère, *R.H.R.* CLXV, 1 (1964) p. 165-202.

This shows us that towards the end of the third century there were both Christians and Nazorees in the Sassanid Empire. The Christians were the Greek speaking Gentile Christians from Antioch, whom Shapur had made captive when he conquered Antioch and had transplanted to safe regions of his Empire: there they continued to live, at first under their bishop Demetrianus, and had freedom of religion.

The Nazorees can be both the Jewish Christians in the Persian Empire and the indigenous Christians of Aramaic tongue. What is so interesting is, that at that time, at the end of the third century, these two groups were still mentioned separately. And as far as I know, we have no evidence that there existed Christians in the strict sense, that is Gentile Christians of catholic stock, within the Arsacid and the Sassanid Empire before the capture of Antioch by Shapur.

It would seem that the Jewish Christians in these regions could develop and proselytize under more favorable conditions than their Gentile Christian co-religionists in the Roman Empire. They did not meet with the stubborn opposition among the Jews which St. Paul and his fellows provoked. Moreover their relations with the authorities seem to have been rather satisfactory, especially under the Arsacides, but also under the Sassanides. All this was reversed about at the time when the Gentile Church was made free by Constantine. And in the following period the Christians in the Persian Empire as often as not seem to have been persecuted, because the Christians in the Roman Empire had become the special favorites of the emperor. They continued to call themselves Nazorees. Walter Bauer, in his celebrated book on *Orthodoxy and Heresy*, does not pay any attention to the Syrian concept of the Holy Ghost as a Mother or to their name Nazorees: he does not even consider the possibility, warranted by tradition, that Edessene Christianity is of Palestinian descent. According to him it was the Gnostics who brought their faith to Edessa long before orthodoxy arrived there. But there is not a shred of evidence to prove that there were Gnostics in Edessa during the second century. Therefore we hold that the Palestinian origin of Edessene Christianity, asserted by tradition, is proved by scholarship. And we ask what light this throws upon later Christianity of the Syrian type:

1. The *Gospel of Thomas*, written about 140 in Edessa, can easily contain an independent Jewish Christian Gospel tradition, because the Christianity of Edessa itself was of Jewish Christian and independent origin.
2. The *Diatessaron* of Tatian was written about 170 A.D., possibly in Edessa and probably in Syriac. It has always been maintained that the

Diatessaron contained Jewish Christian elements. This is confirmed by the undoubted fact that the Gospel of Thomas and the Diatessaron have many variants in common.[31] Probably Tatian used the same Jewish Christian Gospel source and wrote his Gospel harmony to replace the Gospel of the Nazorees.

3. The relations of *Bardesanes* to Jewish Christianity are bilateral. On the one hand the author of the "fundamental writing" (Grundschrift) of the Clementines freely integrates part of a writing from the school of Bardesanes into his book. On the other hand Bardesanes considers evil as a necessary product of the mixture of the elements. This has its counterpart in the Clementines and reveals Jewish Christian influence upon Bardesanes.[32]
4. The problem of Messalianism comes nearer to a solution. It has been said by Kmosko that Messalianism is a survival of 2nd century Encratism and this is true. We now see that Encratism had very ancient roots in Syriac Christianity as witnessed by the Gospel of Thomas and the Acts of Thomas. This shows that Messalianism was not so much a sect and a heresy as the last survival of an old indigenous spirituality, which had existed in Edessa for several centuries.[33] But here too we find traces of Jewish Christianity. I refer especially to the Messalian concept, so abhorred by the Greek Fathers, that God can be seen. This shows that the Messalians, as authentic Semites, had a concrete concept of the Deity. And this I suspect they derived from those Jewish Christians who firmly believed that God had a form, a body, and that therefore the image of God in man is to be found in his body, his outward appearance.[34]

   Also the curious Messalian teaching, according to which it is forbidden to give alms, appears in a new light. The idea is that Christians should be so poor that they do not have any money to give to the poor.[35] This has its counterpart in the Clementine Homilies, XV, 10, 4. There we find an interpretation of the Word of Jesus also preserved in the Gospel of Thomas (1.54) and certainly transmitted in an Ebionite milieu: "Blessed are the poor, for yours is the Kingdom of Heaven."

---

[31] L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron, *V.C.* 13, 2 (1959) p. 87-117. Tatianus Latinus, *NTT* 1967 p. 409-419.

[32] H.J.W.Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen, 1966) p. 222.

[33] *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden, 1967) p. 14–17.

[34] Sein und Gestalt, *Studies in Mysticism and Religion*, Jerusalem 1967, p. 191-195.

[35] M.Kmosko, *Liber Graduum*, p. CCXXVIII and VII, 20.

This is rightly conceived of as applying not to the poor in general, but to the faithful, who have become voluntarily poor (πιστοὺς πένητας); they are promised eternal bliss and will not be condemned for not having given alms because they had no money (τὴν ἐλεημοσύνην μὴ ποιεῖν διὰ τὸ μὴ ἔχειν). Here again we see that Jewish Christian exegesis persisted in Syria; the impressive Syrian and Messalian stress on poverty as a special virtue is a legacy of Ebionitic Palestine.

5. Macarius, the mystic of the fourth century, was certainly a Syrian, though he wrote in Greek, and has certain relations with the Messalians. Now first of all Macarius was an experiential Christian, who witnessed of the experience of the Spirit in the depth of the heart. In spite of this he has a spiritual background and moves in a certain tradition, which is positively Syriac. Again and again he speaks in moving terms about the Holy Ghost as a Mother.[36] We see there that the old Jewish Christian tradition persisted in Syria even till the second half of the fourth century. This also is a legacy of Palestine.

And this brings us to our third point: what is the relevance of all this for the history of the Early Church in general? I think it revolutionizes our views in many ways. There is the relation of Gregory of Nyssa to Macarius. Present scholarship tends to agree that Gregory of Nyssa, when writing his *De Instituto Christiano*, was leaning heavily upon the *Great Letter of Macarius* and not the reverse.

I must leave the niceties of this problem to the specialists, who may or may not determine to what extent Gregory improved upon Macarius and modified his views. But the simple fact remains that Gregory of Nyssa quotes in *De Instituto Christiano*, and only there, certain variants which Macarius took from the Syriac tradition.[37] And this may lead us to ask to what extent the Neoplatonism of Gregory is an essential part of his mysticism. It seems to be certain nowadays that Christian mysticism existed before Gregory, and could be expressed without Neoplatonic concepts; for there is not a trace of Neoplatonism in Macarius and yet he is an authentic mystic, who knew the experience of the Spirit.

We may further ask, to what extent Dionysius the Areopagite, when writing about 500 A.D. in Antioch, was familiar with Messalianism and was reacting against it. There was nothing that the Areopagite disliked

---

[36] *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, p. 9–13.

[37] The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, *V.C.*, 18, 4 (1964) p. 226-235.

more than anthropomorphism, which means a concrete concept of God. Now we may read and reread Dionysius in order to save him for orthodoxy and try to establish that he was not a pantheist, but a theist, and that he believed in a personal God. But that is not the real issue. When we compare Dionysius with Macarius we find that his was an abstract concept of the Deity, whereas the concept of Macarius was solidly concrete. And that leads us to the further question, whether a Christian mysticism is not perfectly legitimate, even today, now that the static world view of the Platonists has faded away.

Moreover there is the issue of asceticism. Owing to the exertions of Vööbus many scholars now think that Syrian asceticism is independent of and prior to the monasticism of the Roman Empire.[38] There is something strangely Jewish about the Syrian Sons of the Covenant. It has been pointed out that abba (abbot) is a Syrian word, derived by the Egyptian Desert Fathers from Syria; and some people have suggested that monk, monachos, is a translation of the Syrian īḥīdājā, bachelor; and this in its turn is supposed to derive from the Hebrew word: jaḥid, bachelor.[39] So the word "monk" would reveal the Jewish Christian origin of asceticism in a nutshell. If this is true, must not we then consider asceticism as a legitimate offspring of primitive Christianity, which preserves its value even today? This is no popular speech in a welfare state. But scholarship is not concerned about topicality and has to say that, historically speaking, asceticism is an essential part of the Christian religion.

Thirdly, our interpretation of the dogma of the Trinity is involved. Kretschmar has shown that the concept of the Trinity is not just a product of Hellenistic thought, but that this doctrine has its roots in Jewish Christianity.[40] On the other hand it is perfectly clear that the Jewish Christian and the Syrian view was very different from the classical formulation of the trinitarian dogma. They admitted three divine persons, but one of them was a female. What strikes me most is that some of our Russian friends have not the slightest difficulties in integrating these findings. They commonly stress that the Holy Spirit represents the tender, almost feminine aspects of God. And therefore they consider the Virgin Mary as the personal revelation and symbol of the Holy Ghost.[41]

---

[38] A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (Louvain, 1958).

[39] L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne, *Aspects du Judéo-Christianisme*, p. 39.

[40] G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen, 1956).

[41] Bishop Dionissius, *Russian Orthodoxy* (in Dutch) (Amsterdam, 1967) p. 43–53.

History has shown that religion becomes severe and cool when the veneration of the Mother of God is abolished. And it does not seem as if a Mariology, which stresses the moment of human cooperation in the history of salvation, is completely adequate. Thus we may ask whether the Syrians, who after all were nearest to the source, are relevant to our present day problems. But also the relation of Christianity to other religions is involved. Adolf Schlatter, in a masterly essay, once suggested that Islam did presuppose not so much Nestorian Christianity, but Jewish Christianity, especially its nomistic and prophetic aspects.[42] I am not competent to deal with the historical problems that arise here, but it would seem possible that there is a relation between "the true prophet" and the religion of the prophet. But then the question must be asked: is Islam a religion of its own? Is a new religion possible after the coming of Christ? This question becomes still more urgent – and here I feel better at home – when we inquire into the origins of Manicheism.

We are quite well informed about the religious experience of Mani; Mani was confronted with his Familiar, or his twin brother, who inspired and guided him and finally conducted him to his eternal abode. This twin brother was interpreted to be the Holy Ghost. Now this presupposes Syrian Christianity. On the one hand Tatian taught that the Spirit came to the soul of man to enlighten it and formed a pair, a syzygia, with the soul.[43] On the other hand the Syrian Church taught that the Guardian Angel, created before the foundation of the world, was the Image and Type of man.[44] And it would seem that this belief goes back to the primitive Church of Jerusalem. For the friends of Peter say to Rhoda: "it is only his angel". This implies that the Guardian Angel is the exact Image and counterpart of man (*Acts* 12, 15).[45] Must we not say then that Manicheism, a world-religion, is at the same time a Christian Gnosis, which presupposes Syrian and so Jewish Christianity?

So the Jewish Christian issue throws a new light on very old problems. It is relevant for the history of spirituality, of asceticism, of dogmatics and also for comparative religion.

---

[42] A. Schlatter, Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, *Evangelische Missions-Magazin* 62 (1918) p. 251-264.

[43] Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rome, 1959) p. 205.

[44] *Testamentum Domini*, Rahmani p. 97.

[45] *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, p. 49–53. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tübingen, 1963) p. 71. This commentary shows how one can explain away history by ignoring the Jewish Christian issue.

ADDITIONAL NOTE

I hope to discuss the Jewish and Jewish Christian origins of African Christianity in a special publication. There and then I will try to prove the following theses, which for the sake of briefness, I present here in the form of statements.

[1] Even before the arrival of Christianity the Jews of North Africa seem to have translated orally their Holy Writ into Latin. To their vocabulary we owe such key words as: revelatio, deus vivus, omnipotens, altissimus, salus, instrumentum, etc. (cf.R. Braun, *Deus Christianorum* (Paris, 1962) p. 555).

The first Christians who used this idiom must have learnt it in the synagogue and thus have been Jews.

[2] The *Afra* of the Old Testament seems to have been sometimes nearer to the Hebrew text than the Septuagint. This may be due to the curious fact that in the Hellenistic synagogue (and so perhaps also at Carthage), the Hebrew text was read aloud during the service and *ex tempore* translated. The *Afra* of the Old Testament may have been a local, oral *targum*, which the Christians inherited, because they once formed part of the synagogue (cf. D.I.Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina* (Paris, 1925) p. IL–LIV).

[3] Tertullian is very much indebted to the Jewish *haggada* (cf. L.Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia, 1946) VII, p. 596–597). This also may be in part a legacy of the synagogue, transmitted by Jewish Christians to their Gentile successors.

[4] Minucius Felix reveals a literal, ritualistic interpretation of the Apostolic Decree (*Acts* 15, 29): *Oct.* 38, 1: sacrificiorum reliquias et pocula delibata contemnimus = ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων; 30, 6: ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus = αἵματος. As shown above, this ritualistic and right interpretation of the Apostolic Decree was preserved only by the Jewish Christians of the Pseudo-clementine writings. It would imply that the African Christians even in the time of Minucius had to go to the Jewish butcher, if they wanted to eat some meat. African Christianity probably owes this interpretation to Jewish Christians.

[5] The remark of Minucius (36, 3): "plerique pauperes dicimur" recalls the name "Ebionim", "The Poor". Tertullian explicitly tells us that the Jews in Carthage still called the Christians Nazorees: unde et ipso nomine nos Iudaei Nazaraeos appellant per eum (*Adv. Marc.* IV, 8). "Nazorees" however, was originally the name of the Jewish Christians.

[6] The African translation of the New Testament reveals the influence of Jewish Christians, who knew Hebrew: Mt. 13, 15 k.: *incrassa*: cf. Jes. 6, 10 Hebrew; Luc. 16, 20: *Eleazar* for Lazarus; Luc. 20, 13: *unicus* for ἀγαπητός = Heb. jāḥid; Joh. 19, 42 etc.: *cena pura* for παρασκευή; *villa* (passim) for ἀγρός = ḳiryā'; *claritas* (passim) = δόξα = kābod, "splendour", etc.

[7] The offertory box in the church of Carthage still had its Hebrew name "corban" (Cypr., *de op. et el.* 15).

[8] Moreover the *Afra* and the Gospel quotations of Tertullian, Cyprian and even St. Augustine have many variants in common with the Jewish Christian source of the Gospel of Thomas, more so than the *Itala* or other representatives of the "Western Text". This presupposes the presence in Carthage at a very early date of Jewish Christian Gospel tradition.

On the whole, the history of Christianity in North Africa seems to have followed the same pattern as in Alexandria: Jewish Christian foundations, a gnostic crisis, catholicism under the influence of Rome.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 94–95; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

CONJECTURES ON THE TEXT OF TERTULLIAN

BY

W. B. SEDGWICK

I. De Pallio[1]

1.1 (1.9) (tunicae) nec brachiis parae nec manibus artae
parcae L V^2
Read *pandae* (p ā d a e), to contrast with *manibus artae*.

1.2 (1.15) sic et in proximo soror civitas vestiebat et sicubi alibi in Africa Tyros.
Read *sicuti*: "and, like other places in Africa, Tyre". *Sicubi* would imply "and, of all places in Africa, Tyre".

1.2 (1.23) vobis...cum Concordia iuvat toga oblata est.
I had thought of *novata*, but Kroymann's *Concordia Iulia* is no doubt right.

1.3 (1.36) Nam et arietem...illa dicitur Carthago...prima omnium armasse in oscillum penduli impetus, commentata vim tormenti de bile pecoris capite vindicantis.
caput vindicantes codd.
Perhaps *de vili pecoris caput vindicantis*: "rescuing the beast's head from contempt"

2.2 (1.21–23) sic et mari fides infamis, dum et flabris aeque mutantibus de tranquillo probum, de flustris temperatum et extemplo de decimanis inquietat;
Read *tumet flabris* ("the sea is unstable: it swells with winds as unstable as itself") and *inquietatum* (parallel with the participle *temperatum*).

2.3 (1.34) cum (*al.* Aeon, autem) in Atlantico Libyam aut Asiam adaequans ⟨iam nulla⟩ (add. Bulhart) – nam quaeritur –,
Read *alia* (Plato's Atlantis)...*nunc* (with Turnebus) *quaeritur*.

2.6 (1.61) Iam et primitus maiorem ambitum terra, cassa et vacans hominum,

[1] References are to the text of V. Bulhart (C.S.E.L. 76), Vindobonae 1957.

A verb seems lacking: change *primitus* to *praebuit* (or add the latter).

2.6 (1.63) et sicubi aliqua gens occuparat, sibimet soli erat.
Read *ararat*: "if a tribe had occupied an area, it had farmed for itself alone". I make no sens of *erat*.

3.2 (1.9) ut senium persensit
Perhaps *praesensit*: "when it feels old age coming on".

3.3 (1.26) molitur incessum stupens et promovet, gradum magis demonstrat quam explicat
Put the comma after *gradum*.

4.1 (1.2) Quid nunc si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graios estis?
Perhaps *iistis*.

4.2 (1.19) unde et nominis (viz. of Achilles) concilium, quandoquidem labis vacuerat ab uberum gustu
Read *consilium* with the MSS: "the idea, derivation of the name" (ἀ-χειλ-).

4.2. (1.32) uterque habitus mutandi malus
Perhaps *mutando*.

4.9 (1.111) (if it is better to turn your gaze from such abandoned women) aspice tamen vel sublimis: iam matronas videbis.
Read *sublimius*: "look higher".

5.3 (1.26) moram nusquam vestiendo, cum ponitur
componitur MSS
Tertullian is talking of putting on, not off. Read *cum imponitur* (suggested by Salmasius in his edition, p. 401).

5.3 (1.34) aut pedes nudi magis
Read *et*.

6.1 (1.7) Quis oculis in eum potest, in quem mentibus non potest?
Mentibus seems impossible Latin: read *sensibus*.

Malvern, (*Wores.*), Flat 1, 51, Sutherland House, Abbey Road

Vigiliae Christianae 22 (1968) 96–127; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ZUM MONADENKAPITEL DES FAVONIUS EULOGIUS

VON

PETER KRAFFT

Das Interesse an der kurzen Disputatio de Somnio Scipionis des Augustinschülers und karthagischen Rhetors Favonius Eulogius, das seit dem Erscheinen der unter fördernder Beteiligung P. von Winterfelds zustande gekommenen kritischen Ausgabe A. Holders (Leipzig 1901) weitgehend geschwunden war, ist vor kurzem durch zwei recht verschiedener Zielsetzung dienende Publikationen wieder wachgerufen und insbesondere auf den textkritisch wie exegetisch wohl schwierigsten Abschnitt, das Kapitel über die Monade (cap. 5), gelenkt worden. Für die aus der Auseinandersetzung mit R.-E. van Weddingens Neuausgabe des Textes[1] erwachsenen „Beiträge zur Kritik und Erklärung des Favonius Eulogius" M. Sicherls[2] bildet das Monadenkapitel ein lohnendes Beispiel zur Demonstration und Heilung der beiden Schwächen dieser Edition: ihrer ausgeprägten Neigung zu Eingriffen in die Textüberlieferung und ihres fast gänzlichen Absehens von der umfangreichen philosophischen und arithmologischen Parallel-Literatur der Kaiserzeit. Während Sicherls Vorgehen den Passus, der in der überlieferten Form tatsächlich starke inhaltliche Besonderheiten enthält, als beste Bestätigung von Favonius' Eingeständnis erscheinen läßt, er habe in seiner „lucubratio non meditata, sed tumultuaria" (28,1) nur niedergelegt, „quod sine libris in agello positus potui reminisci" (20), wertet H. J. Krämer[3] das Monadenkapitel als die ergiebigste Fundgrube für die genuine Lehre des Xenokrates, in deren Kenntnis Favonius alle anderen spätantiken Zeugen bei weitem übertreffe.

Die unterschiedliche Bewertung hat aber zum gemeinsamen Ausgangspunkt die These, der Passus solle in seiner überlieferten Form – im Widerspruch zur kaiserzeitlichen Arithmetik (Sicherl) bzw. im Anschluß

---

[1] Coll. Latomus XXVII (Bruxelles, 1957). Ich zitiere im folgenden nach der Paragraphen-, Seiten- und Zeilenzählung dieser Ausgabe.

[2] *Abh. Akad. Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl.* X (Wiesbaden, 1959) 667-709 (zum Monadenkapitel p. 679–683, 702–707).

[3] *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam, 1964) 42ff. 60ff.

an Xenokrates' Geistmetaphysik (Krämer) – Zahl und Monade miteinander identifizieren, was in diesem Kapitel mehrfach angedeutet und endlich § 6 ausdrücklich formuliert und begründet werde: „Estque numerus, ut Xenocrates censuit, animus ac deus. Non enim aliud est, quam quod ei subest: sed illud ipsum, quod est unum ac singulare tantummodo, quod ante omnia, in omnibus et post omnia". Da beide Exegeten jedoch in der Auswahl jener Vorausdeutungen nicht weniger divergieren als in der Interpretationsmethode, da zudem beide die grammatischen und terminologischen Schwierigkeiten des Passus zugunsten der für ihr Ergebnis erwünschten Eindeutigkeit der Einzelargumente und des Gedankengangs mehrmals nur mit reichlich apodiktischen Festlegungen auszuräumen vermögen, erscheint eine Prüfung ihrer Resultate und ein erneuter Versuch, das für die Beurteilung des Rhetors bedeutende Textstück auszulegen, nicht unangebracht.

I. Krämer wertet in seinem Versuch, die Lehre von der Immanenz der Ideen oder wenigstens der (Ideen-)Zahlen im göttlichen Denken auf Xenokrates als Urheber zurückzuführen, Favonius' Monadenkapitel als das langgesuchte Beweisstück, das mit seinem Xenokrateszitat (§ 6 = frg. 16 Heinze): „Estque numerus, ut Xenocrates censuit, animus ac deus" jene aus anderen Testimonien nur hypothetisch erschließbare Herkunft ausdrücklich bestätige. Diese Erwartung erfüllt das Fragment jedoch nur dann, wenn hier wirklich mit „numerus" die intelligible, transzendente Zahl anstelle des μοναδικὸς ἀριθμός der Mathematik und mit „animus ac deus" – das dann als Hendiadyoin aufgefaßt werden müßte – nichts anderes als die Monade gemeint wäre, die Xenokrates (frg. 15 H.) mit νοῦς und θεός identifizierte. Während sich Krämer in seiner ersten Untersuchung des Kapitels (S. 42f) damit begnügt, diesen beiden Vorbedingungen mit der apodiktischen Behauptung nachzukommen, dem Passus liege das xenokratische Ineinander von Monade, Nus und θεός als „unausgesprochene Voraussetzung" zugrunde, bringt sein Bemühen, in der späteren Behandlung des Abschnitts (S. 60f) aus dem Kontext Indizien für die xenokratische Bedeutung der von Favonius gebrauchten Termini zu gewinnen, wenig überzeugende Ergebnisse hervor. Zwar ist richtig erkannt, daß Favonius mit zwei getrennten Argumenten (§ 1–4; § 5 = p. 3, 5–21; 3, 22–25 Holder = p. 17, 1–15; 17, 15–18 v. W.) auf das Xenokrateszitat vorbereite, der Versuch, in ersterem eine Anspielung auf die xenokratische Identifizierung der drei Substanzen, im zweiten den Beweis für die Transzendentalität der Zahl aufzuspüren, hält jedoch näherem Zusehen nicht stand; nicht zuletzt deshalb,

weil Krämers Neigung, die erst aus dem Text zu eruierende Abhängigkeit von Xenokrates auch hier unbewußt schon von vornherein als gegeben anzunehmen, mehrfach die Gefahr von Zirkelschlüssen und Überinterpretationen hervorruft.

Bedenklich stimmt schon, daß Krämer das erste Argument zwar den ganzen Kapitelanfang (§ 1–4) umfassen läßt, sich für die Interpretation aber allein auf den abschließenden § 4 beschränkt: „Unus ⟨solus⟩ igitur deus, etsi sint eius innumerae divisaeque virtutes sexu per fabulas nominibusque discretae. At non sic mundus unus, cuius aut duae sunt partes, mens et materia, aut vero quattuor elementa, momentis potentiaque distantia". Bei solcher Verkürzung muß nun in der Tat der Eindruck entstehen, als bilde das Nebeneinander von „monas (= deus)" und „mundus", auf das sich der das ganze Argument durchziehende Gegensatz von unum solum und unum zuspitzen soll, nicht eine zufällige oder beliebige Zusammenstellung je eines Beispiels für jene beiden Arten der Einheit, sondern ein notwendig zusammengehörendes, jede andere Substanz ausschließendes Begriffspaar, das sich dann auch mit einiger Schwierigkeit als Widerspiegelung der xenokratischen Metaphysik (frg. 15 H.) auslegen ließe, derzufolge die göttliche Nus-Monas und die als ψυχὴ τοῦ παντός zu begreifende Dyas die beiden Urprinzipien bilden.

Diese Schwierigkeiten beginnen damit, daß Krämer den in § 4 vorliegenden Gegensatz wie selbstverständlich auf zwei Seinsprinzipien hinauslaufen und so an Xenokrates erinnern läßt, während der Wortlaut des Favonius, wie die beiden Satzanfänge „Unus[4] igitur deus ..." (v. 12) und „At non sic mundus unus ..." (v. 13) zur Genüge dartun, nur von der wechselseitigen Abgrenzung zweier Grade der Einheit handelt, für die deus und mundus untergeordnete Beispiele, nicht aber die tragenden Begriffe bilden. Wie wenig an dieser Stelle von zwei Prinzipien oder Wesenheiten die Rede sein kann, zeigt sich gerade an der zuletzt genannten Formulierung, die durch den Gebrauch von „sic" deutlich verrät, daß Favonius zwei verschiedene Erscheinungsformen des unum, noch formaler ausgedrückt: zwei verschiedene Eigenschaften – die anders als die einmaligen xenokratischen Prinzipien jeweils mehreren Dingen zugleich eignen können – gegeneinander abhebt, schwerlich jedoch die Gleich-

[4] Krämer beachtet zu wenig, daß die für seine Exegese wichtige Benennung Gottes als „unus solus" (v. 12) nur auf eine Konjektur von Winterfelds zurückgeht, der genuine Text mit seiner bloßen Vergleichung zweier Erscheinungsformen der Einheit jedoch sich mit dem Gegensatz von „unus" und „non sic unus" begnügt (vgl. Sicherl, *op. cit.* 680).

setzung der Monade (unum solum) als einmaliger Substanz mit dem einen deus anstrebt.

Überdies bleibt in Favonius' Ausführungen das Verhältnis von Monade und unum solum zu unklar, als daß die Identität des „deus unus solus" mit ihr gesichert erschiene. Während die Monade als μόνως ἕν das Prädikat „indivisa" erhält, gesteht Favonius Gott trotz der Zuerkennung des „unum solum" eine gewisse Differenzierbarkeit in „innumerae divisaeque virtutes" zu, die freilich nicht wie bei den Sinnendingen in selbständige Teilwesen abgesondert werden dürfen. Ob eine solche Struktur jedoch mit der vollkommenen Einheit der Monade gleichgesetzt werden kann, bleibt zweifelhaft.

Lassen schon diese Anstöße vermuten, daß Favonius auf die für die xenokratisierende Auslegung konstitutive Identität von Monade und deus zumindest kein Gewicht legte, so erscheint Krämers Deutungsvorschlag vollends unannehmbar, wenn der Rhetor (§ 2 p. 17, 6 ss) nun auch noch die Seele[5] zum unum solum rechnet. Um trotzdem an der Grundthese festhalten zu können, Favonius meine mit unum solum das dreieinige Urprinzip des Xenokrates, nicht eine an verschiedenen Trägern vorfindbare Seinsweise, muß Krämer nun auch animus und Monade miteinander identifizieren. Das wäre aber nur statthaft, wenn hier wirklich wie bei Xenokrates der νοῦς genannt sein sollte: die Voreingenommenheit der Exegese läßt es ihn denn auch (S. 61 Anm. 136) für „ziemlich sicher" erachten, daß sich der Xenokrateer Favonius auf diesen göttlichen animus beziehe. Da jedoch der Rhetor auch diesem Beispiel des unum solum eine gewisse Differenzierbarkeit zugesteht und diese mit dem von Platon (*Tim.* 35A) in die Psychogonie eingeführten und von den Platonikern stets allein von der Seele – und zwar von der Weltseele wie von der individuellen ψυχή – verstandenen Terminus des μεριστὸν περὶ τὰ σώματα (bei Favonius p. 17, 9: circa corpora divisibilis) beschreibt, ist es aus ontologischem wie aus doxographischem Grunde unmöglich, in Favonius' „animus" etwas anderes oder gar Ranghöheres als die Seele genannt zu sehen. Wenn Krämer schließlich das unwillkommene Platonzitat mit dem Hinweis zu entkräften sucht, jene Teilbarkeit brauche dem

---

[5] Da Favonius p. 17, 14.19, 1.14 die Weltseele „mens" nennt, ist mit Krämer p. 42 „animus" wohl eher auf die individuelle Seele zu beziehen. Die Beschreibung des animus selbst paßt allerdings in gleicher Weise auf beide Seelenarten, so daß es für die Interpretation angebracht erscheint, die Weltseele nicht von vornherein zugunsten der xenokratischen Dyas aus dem unum solum auszuscheiden, sondern eine ebenfalls beiden Seelenarten gerecht werdende Lösung zu versuchen.

Nus-Charakter des animus nicht zu widersprechen, da ja auch die Monade als „in omnibus" präsent vorgeführt werde (p. 17, 21), so schließt sich der circulus vitiosus: statt aus den näheren Bestimmungen des animus dessen Bedeutung an der fraglichen Stelle zu erschließen, nimmt Krämer die Entsprechung von νοῦς und animus als gegeben vorweg und paßt den Kontext der erst zu erweisenden Auffassung durch harmonisierendes Abschwächen nur noch an, ohne freilich zu bedenken, daß eine Parusie des auf die intellegibilia gerichteten Nus „circa corpora" als Analogie zur Gegenwart der Monade in den Dingen nicht nur ontologisch außergewöhnlich wäre, sondern an dieser Stelle schon deshalb unangebracht ist, weil Favonius auch die Anwesenheit der Monade „in omnibus" p. 17, 22 mit „texetur ab uno" als ὑποκεῖσθαι der Monaden in den Zahlen, nicht als das Erscheinen der ἀρχή in den Dingen, auslegt.

Die vorgebrachten Bedenken dürften wenigstens gezeigt haben, daß der Versuch, in Favonius' Zuerkennung des unum solum an deus und animus die xenokratische Vereinigung der drei Wesenheiten in der einzigen μονάς wiederzufinden, kaum Sicherheit erreicht, da der Rhetor weder von metaphysischen Substanzen noch vom Nus, sondern von verschiedenen Arten des Einsseins und von der Seele handelt. Hierauf weist auch ein weiteres bei Krämer unbeachtetes Indiz hin: da das Monadenkapitel formal zweifellos auf einem Gegensatz zweier Objekte – gleichgültig, wie sie näher zu bestimmen sind – aufgebaut ist, müßte der Xenokrateer neben der göttlichen Nus-Monas die Dyas als Gegenprinzip aufgeführt haben. Krämer (S. 43 Z. 12ff) läßt Favonius denn auch mit der Gegenüberstellung von „Monas = Transzendenz und Dyas = mundus (in der Zweiteilung von mens und materia)" der xenokratischen Position möglichst nahe kommen, übersieht dafür aber, daß mundus im Monadenkapitel unter der völlig anders gemeinten Rubrik des materiell-teilbaren unum eingeführt wird, das schwerlich als Umschreibung des dyadischen Prinzips angesehen werden kann, ganz abgesehen davon, daß Xenokrates' Dyas die Weltseele entspricht, während Favonius „mundus" als Oberbegriff gebraucht und die Weltseele nur als einen Teil unter mehreren Teilen der Welt erscheinen läßt. Die Verfremdung des xenokratischen Originals ginge aber noch weiter, da der Rhetor neben der Weltseele, die als unmittelbar der Dyas entstammend auch in echten Xenokratesfragmenten anstelle der Dyas genannt wird,[6] mit der Materie noch eine ent-

[6] Vgl. Krämer, *op. cit.* 39f.

ferntere Hervorbringung jenes zweiten Urprinzips genannt hätte, die für diese Prinzipienlehre völlig irrelevant ist. Bemüht, diese unmotivierte Anspielung auf die immanente Struktur des Kosmos innerhalb eines allein den beiden Urprinzipien gewidmeten Passus zu erklären, unterstellt Krämer dem Rhetor die Kenntnis einer xenokratischen Stufenlehre (Monade, Weltseele, Weltkörper) und gewinnt daraus sogar einen erneuten Beweis für die Transzendentalität und Göttlichkeit der Monade. Der Kontext bietet jedoch für die Annahme einer solchen Rangordnung, deren volle Entwicklung an dieser Stelle trotzdem unerklärlich bliebe, keine Stütze, sondern zeigt vielmehr durch den Hinweis auf eine weitere Möglichkeit, die Welt (in vier Elemente) zu teilen, deutlich an, daß Favonius nicht die xenokratische Dyas oder eine beim Weltkörper endende Stufentheorie zu beschreiben sucht, sondern die aus der Zugehörigkeit des mundus zum Bereich des unum resultierende mannigfaltige Teilbarkeit der Welt illustrieren und von der – nur Differenzierbarkeit, keine Verselbständigung in einzelne partes zulassenden – Einheit des unum solum abheben will.

Daß hierin die wahre Absicht des § 4 zu erblicken ist, bestätigt erneut der von Krämer hintangesetzte Kapitelanfang (§ 2–3): bereits dort hatte ja Favonius (p. 17, 2–3) mundus neben populus, exercitus, corpus als weiteres und, wie die Zugehörigkeit zu einer solchen Reihe auswechselbarer Beispiele erkennen läßt, beliebiges Exempel für das unbeschränkt teilbare unum der Sinnendinge eingeführt und dies mit der Bemerkung begründet, „quia confit (sc. mundus) ex partibus". Daraus wird zunächst ersichtlich, daß der Rhetor nicht auf ein bestimmtes Ergebnis der Teilung des mundus abzielte, sondern auf dessen Teilbarkeit überhaupt, für die Zwei- und Vierteilung nur zufällige erklärende Beispiele darstellen, vor allem aber, daß auch in dem von Krämer herangezogenen § 4 weder ein notwendig sich wechselseitig bedingendes Prinzipienpaar – mundus und deus sind ja nur auswechselbare Beispiele für die ἡνωμένα bzw. für das unum solum – noch überhaupt zwei einmalige Substanzen anstelle von zwei an beliebigen Trägern aufweisbaren Erscheinungsweisen der Einheit vorgestellt werden.

Ähnlich unbefriedigend bleibt der Versuch, an Favonius' zweitem Argument (§ 5) aufzuzeigen, das Kapitel und somit auch das Xenokrateszitat handelten von der transzendenten und (allein) auf Grund dieser Eigenschaft dem göttlichen Denken innewohnenden Zahl. Krämer beruft sich für diese These auf die an das eben besprochene Textstück (§ 4) angeschlossenen Sätze: „Illud igitur numerus; hoc, quod numerabile est,

recte dicetur. Ille complectitur universa, ut in eo divina etiam numerentur ...", muß jedoch für ihre Einbeziehung in Xenokrates' System voraussetzen (S. 61 Z. 2ff), daß sie „unmittelbar auf die eben getroffene Unterscheidung des unum solum = deus = monas und des unum = mundus" zu beziehen seien. Mit dieser petitio principii scheint gewährleistet zu sein, daß in der Bemerkung „illud igitur numerus" das Pronomen nicht das abstrakte unum solum, sondern dessen in den voraufgehenden Sätzen – nach Krämers Ansicht – entwickelte Identität mit νοῦς und θεός in sich schließe, die Zahl also echt xenokratisch mit der Dreieinigkeit von Monade, Nus und θεός gleichgesetzt und somit als dem göttlichen Denken immanent vorgestellt werde. Da jedoch Favonius die beiden rückweisenden Pronomina (illud, hoc) im Neutrum gebraucht, erscheint die Annahme, die Masculina „deus" und „mundus" bildeten deren unmittelbare Bezugswörter, reichlich unsicher, zumal eine Unterscheidung der Substanzen „unum solum = deus = monas" und „unum = mundus" im Kontext nicht verifiziert werden kann, der in adjektivischer Wendung „deus unus" und „mundus non sic unus" miteinander konfrontiert. Der verfehlte Ausgangspunkt zwingt denn auch Krämer, zugunsten des xenokratischen Kolorits die Aussage des Favonius voreingenommen auszulegen: im Detail zeigt sich dies daran, daß § 5 das „Prädikat des unum solum, das bisher der transzendenten göttlichen Monas vorbehalten war" der Zahl zuerkannt werden soll, während der Wortlaut der Stelle umgekehrt jenem unum solum die Bezeichnung „numerus" verleiht. In dieser Einbeziehung der Monade in den Bereich der Zahl mag man mit Sicherl (*op. cit.* 702ff) einen Irrtum oder Selbstwiderspruch des Rhetors erblicken, sicher erscheint jedenfalls, daß Favonius hier nicht die Zahl in das Monadisch-Göttliche hineinversetzen wollte. Noch schwerer wiegt es, wenn Krämer der xenokratischen Geistmetaphysik zuliebe fordert (S. 61 Z. 8f), daß die Zahl hier als „von den zählbaren Dingen des mundus abgehoben" transzendente Zahl sein müsse, obwohl doch in der antiken Zahlenlehre der Gegensatz von ἀριθμητόν und zählender, d.h. mathematischer Zahl zu den elementarsten Grundlagen gehört, während der οὐσιώδης oder εἰδητικὸς ἀριθμός auf Grund seiner Transzendentalität von jeder mathematischen Operation, auch von der des Zählens, losgelöst ist. Daß Favonius statt dieses so naheliegenden konventionellen Gegensatzes ohne jede nähere Kennzeichnung „numerus" als Ideenzahl mit den materiellen numerabilia konfrontiert hätte, bleibt daher unbeweisbar, umsomehr als er die Reichweite jener Zahl so bestimmt (p. 17, 17), „ut in eo divina etiam numerentur". Wenn er aber den numerus gerade

hier als Mittel[7] des Zählens vorführt, ist jeder Zweifel an der Natur des hier gemeinten ἀριθμός ausgeschlossen. Krämers Paraphrase, Favonius lasse die Zahl alles, sogar das Göttliche „umfassen" (S. 61 Z. 12), umgeht gerade das für die Erkenntnis, daß hier nur der zählende μοναδικὸς ἀριθμός der Mathematik gemeint sei, ausschlaggebende Indiz. Seine Ansicht mag sich zwar darauf berufen, daß Xenokrates selbst εἰδητικός und μοναδικὸς ἀριθμός zusammenfallen ließ:[8] es wäre aber doch zu voreilig, von daher auch Favonius von vornherein diesen Zahlbegriff anstelle der üblichen Unterscheidung von ἀριθμὸς ᾧ ἀριθμεῖται und ἀριθμητόν zuzuschreiben.

II. Der zweifachen Zielsetzung seiner Beiträge gemäß verteilt auch Sicherl die Behandlung des Monadenkapitels auf einen textkritischen (S. 679–683) und einen auf die sachlich-exegetischen Probleme ausgerichteten Abschnitt (S. 702–707). Bei der Prüfung der von Holder, von Winterfeld und van Weddingen für die Textkonstitution empfohlenen Änderungen und Konjekturen führt Sicherls textkritischer Konservativismus zwar in mehreren Fällen – so in dem seit Holder und von Winterfeld umstrittenen § 2 und in dem durch van Weddingens und von Winterfelds Konjekturen entstellten § 4 – erst zum rechten Verständnis der Überlieferung, Bedenken erregt jedoch die Untersuchung des Schlußteils (§ 5–7), von deren Ergebnis die Interpretation des übrigen Kapitels weitgehend abhängig gemacht wird.

Die Hauptschwierigkeit jenes Textstückes liegt in der richtigen Interpunktion des § 6, mit der zugleich schon die Entscheidung über die Exegese fällt. Die älteren Ausgaben[9] und Sicherl lassen hier – mit gewissen Schwankungen in der Zeichensetzung – einen einzigen Satz vorliegen: „Estque numerus, ut Xenocrates censuit, animus ac deus: non enim aliud est quam quod ei subest, sed illud ipsum quod unum ac singulare tantummodo, quod ante omnia, in omnibus et post omnia", wohingegen van Weddingen auch an dieser Stelle von der Überlieferung abweicht, indem er nach subest einen Punkt setzt und die daraus resultierende Verselbständigung des Folgenden zu einem Hauptsatz durch die Athetese des

---

[7] Zum Gebrauch von in mit Ablativ anstelle des Instrumentalis vgl. Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lat. Grammatik* II (München, 1965) 126 (dort weitere Literatur).

[8] Vgl. Krämer, *op. cit.* 33.

[9] Die Herausgeber A. Schottus, *Fav. Eul. in Cic. Somn. Scip. Disput.* (Antverpiae, 1612) p. 11, 27–31; J. G. Graevius, *Ciceronis De Off., Cato Mai., Lael., Parad., Somn. Scip.* (Amsterdam, 1683) p. 439, 24–26; J. C. Orelli, *Cic. Opp.* V 1 (Turici, 1833) p. 402, 30-33 und A. Holder, *Fav. Eul. Disput. de Somn. Scip.* (Lipsiae, 1901) p. 3, 25-28 schreiben: „Estque numerus ... animus ac deus. Non enim aliud est quam quod ei subest: sed illud etc." Die obige Fassung ist diejenige Sicherls (p. 682f).

letzten quod herbeiführt: „Estque numerus ... animus ac deus; non enim aliud est quam quod ei subest. Sed illud ipsum, quod est unum ac singulare tantummodo, ante omnia, in omnibus et post omnia".

Die formale Divergenz schließt einen starken Gegensatz der Auffassungen in sich. Handelt es sich nach van Weddingens Version im vorliegenden Paragraphen um je eine Aussage über die Zahl (Estque numerus etc.) und über die ihr gegenübergestellte Monade (Sed illud etc.), die zwar eine Textänderung erfordern, sich dafür aber gut in die antike Zahlenlehre einfügen, so legt Sicherl (682f) die Stelle dahingehend aus, daß hier zugleich eine negative (non enim aliud etc.) und eine positive (sed illud etc.) Bestimmung allein des numerus gegeben werde. Träfe dies zu, so hätte Favonius in letzterer Definition tatsächlich Zahl und Monade (unum ac singulare) miteinander verwechselt,[10] was die voraufgehende und zunächst dunklere negative Umschreibung des numerus so zu verstehen nötigte, daß die als „animus ac deus" bezeichnete Zahl, d.h. nun: die Monade, nichts anderes sei als (S. 683) „was ihm (Geist und Gott) zugrundeliegt (oder: was hinter ihm steckt, sein eigentlicher Kern, seine Substanz)". Dem Versuch van Weddingens, den verderbten Sinn der Stelle durch Textänderungen wieder zu korrigieren, steht somit das Urteil Sicherls entgegen, der überlieferte Text sei „ganz in Ordnung" und durch die Annahme eines subjektiven Irrtums des Verfassers allen Bemühungen enthoben, die inhaltlichen Unstimmigkeiten zu heilen.

Mit dieser Ansicht wird dem karthagischen Rhetor ein so auffallender Selbstwiderspruch – Favonius betont ja im unmittelbar voraufgehenden Kapitel (c. 4 § 2–3) mehrmals und mit Hilfe mehrerer Argumente den Unterschied von monas und numerus – und zugleich ein so grober Verstoß gegen die in der philosophischen und mathematischen Literatur der Antike überall anerkannte Distinktion von Monade und (aus Einheiten aufgebauter) Zahl zugemutet, daß die Hinnahme des überlieferten Wortlauts nur dann gutgeheißen werden könnte, wenn sich aus dem Kontext sichere Anzeichen für eine solche Verwechslung ermitteln ließen. Der exegetische Teil von Sicherls Erörterung erfüllt jedoch diese noch ausstehende Forderung kaum, da der gleich zu Beginn (S. 702) geäußerte Leitsatz, die hier besprochenen Fehler seien allein der „lucubratio non meditata, sed tumultuaria" des Autors – wie Favonius c. 28,1 sein Werk in topologischer Bescheidenheit nennt – und nicht der Überlieferung

[10] Ähnlich schon G. Borghorst, *De Anatolii fontibus* (Diss. Berlin, 1905) 51, der die Stelle mit Xenokrates frg. 15H. verbindet und deshalb interpoliert: „Estque numerus (sc. monas), ut Xenocrates censuit, animus ac deus".

anzulasten, den Interpreten dazu bewegt, auch alle übrigen Aussagen, die Favonius im Monadenkapitel über den numerus macht, a priori von der Monade zu verstehen. So bleibt die erstaunliche Fülle ähnlicher Beschreibungen der Monade, die Sicherl aus der antiken Fachliteratur heranzieht, um seine Deutung zu rechtfertigen, im Grunde unergiebig: da die Möglichkeit, Favonius' Angaben über den numerus auf die Zahl zu beziehen und den Kontext dementsprechend auszulegen bzw. dementsprechende Parallelstellen aufzuspüren, nie in Betracht gezogen wird, können diese Parallelen nur noch weiter veranschaulichen, was stillschweigend schon vorausgesetzt war.

Zur Verdeutlichung dieser Kritik sei kurz auf die beiden Hauptargumente Sicherls eingegangen. Wenn Favonius § 5 (p. 17, 16–17) den numerus mit der Bemerkung näher bestimmt: „Ille complectitur universa, ut in eo divina etiam numerentur", so erblickt Sicherl (S. 703 f) hierin von vornherein eine Anspielung auf die metaphysische Bedeutung der Monade (!) als ἀρχὴ ἁπάντων und legt mit derselben Voreingenommenheit nun auch die ähnliche Formulierung des sonst unverdächtigen Kapitels 3 (p. 15, 9–11: Numerus ... cuncta quae sunt vi sua complectitur, totumque sub numerum venit quicquid aut sensibus aut animi cogitatione comprehenditur) als wörtliche Wiedergabe der Vorstellung von der Monade als πάντα δυνάμει περιέχουσα (*theol. arith.* I 1) aus. Für diese Bedeutung der Monade lassen sich gewiß viele Parallelen aufführen; auch sie können aber nur die Verbreitung jener für Favonius schon vorausgesetzten Lehre weiter illustrieren, schwerlich jedoch einen Beweis dafür liefern, daß seine Beschreibung des numerus auf diese Lehre von der Monade zurückzuführen sei. Die Frage, aus welchem Grunde denn der Rhetor ein allgemein bekanntes und überall von der Monade ausgesagtes Theorem zwar bis in den Wortlaut hinein wiedergegeben, aber dem numerus attribuiert haben sollte, unterbleibt nicht minder als der Versuch, die beiden Sätze wenigstens probeweise auf die mathematische Zahl zu beziehen, was umso dringlicher erscheinen muß, als auch Sicherl selbst (S. 681 f) feststellt, daß die ganze im Monadenkapitel vorliegende Erörterung über den numerus aus einer Unterscheidung zwischen Zahl und Zählbarem (§ 5, p. 17, 15–16) erwächst. Ruft schon dies Zweifel an der Berechtigung hervor, Favonius' weitere Ausführungen über die Zahl a priori auf die Monade umzudeuten, so hätte endlich jener Versuch klar ergeben, daß der Rhetor – wie die von Sicherl unberücksichtigte jeweilige Fortsetzung der beiden Aussagen zeigt – hier von der Allgemeingültigkeit des ἀριθμὸς ᾧ ἀριθμεῖται spricht, der vermöge seiner Macht

(vi sua, nicht δυνάμει) alles erfaßt,[11] so daß „totum sub numerum venit" (p. 15, 10) bzw. „in eo divina etiam numerentur" (p. 17, 17).

Nicht weniger einseitig legt Sicherl das Xenokrateszitat: „Estque numerus ... animus ac deus: non enim aliud est quam quod ei subest" so aus, daß numerus als falsch gewähltes Synonym für die Monade erscheint. Obwohl Favonius „animus" mit einem der Psychogonie des platonischen Timaeus entstammenden Terminus beschrieben und dadurch als Seele gekennzeichnet hatte, obwohl er für animus und deus eine wesensimmanente Differenzierbarkeit zugestanden hatte, läßt Sicherl die Junktur „animus ac deus" wie selbstverständlich „Geist (Νοῦς) und Gott" bedeuten und unter Berufung auf Xenokrates frg. 15 mit der völlig einheitlichen, homogenen Monade zusammenfallen. Wenn nun der „numerus" nichts anderes sein soll als das jenen völlig einheitlichen Substanzen Zugrundeliegende, so scheint hier in der Tat anstelle der namentlich genannten Zahl die Monade gemeint zu sein. Wieder können die zahlreichen Parallelen, die die Identität von Monade und Nus bzw. von Monade und Gottheit dartun, nichts zu der Vorfrage beitragen, ob Favonius mit „numerus" diese Monade wirklich gemeint habe, und wieder führt diese Einseitigkeit dazu, daß der Wortlaut gar nicht erst auf die Möglichkeit hin geprüft wird, ihn von der Zahl zu verstehen. Solange aber fraglich bleibt, ob Favonius animus als Nus auffaßte und ob er animus und deus, die er eben noch (§ 2.4) als zwei verschiedene Beispiele für das unum solum vorgeführt hatte, wirklich zusammenfallen ließ, kann die These, die Bestimmung des numerus als „non aliud quam quod ei subest" beziehe sich mit dem Singular „ei" auf jene xenokratische Einheit von Gott, Nus und Monade, nicht mehr Recht beanspruchen als eine mathematische Auslegung der Stelle, die mit einer wesentlich einfacheren Erklärung jenes Singulars die Zahl als das Wesen beschrieben vorfindet, das im Unterschied zu den teilbaren numerabilia mit „dem ihr selbst Zugrundeliegenden" identisch sei. Da auch die übrige arithmetische Literatur von einem ὑποκείμενον (subesse) oder gar – allerdings unter stetem Hinweis auf die übertragene Bedeutung dieses Wortes – von einer ὕλη[12] der als σύστημα μονάδων anzusehenden reinen Zahlen spricht, und

[11] Das Verbum complecti bedeutet hier also nicht das ἐμπεριέχεσθαι aller Dinge in ihrem Ursprung, sondern ist wie z.B. bei Mart. Cap. 7, 738 (septem ... qui numerus formam lunae complectitur) oder Boethius, *in Porph. comm.* 1, 20 p. 60, 11 (substantia animata ... non solum hominem complectitur, sed etiam equum vel bovem) von der Subsumierung des Einzelnen bzw. Zählbaren unter das übergeordnete Genus zu verstehen.

[12] Vgl. z.B. Alex. Aphr., *met.* 775, 4. Syrian, *met.* 132, 9. 133, 7. 134, 17. 151, 32

da zudem Favonius' Beschreibung von Seele und Gott anstelle der monadischen Homogenität eine jener „Zerlegung" der Zahl in beispielsweise ἑξάς und ἓξ μονάδες analoge Differenzierbarkeit in „genus" (p. 17, 10) und einzelne „virtutes" (p. 17, 12) kennt, läßt sich dessen Äußerung somit recht wohl als von der Zahl ausgesagt auffassen und in die traditionelle Zahlenlehre einordnen.

Wenn aber Favonius hier offensichtlich von der Zahl handelt und sie mit differenzierbaren, wenngleich unteilbaren Substanzen wie Gott und Seele gleichstellen will, der überlieferte Text jedoch nur unter der Prämisse einer Umdeutung auf die Monade aufrecht erhalten werden kann, muß für § 6 doch ernstlicher mit einer möglichen Textverderbnis gerechnet werden. Wie wenig die Überlieferung in Ordnung ist, geht ja schon aus einer – auch in Sicherls Interpretation nicht überwundenen – syntaktischen Schwierigkeit hervor. Während Sicherl voraussetzt, daß Favonius erst mit „sed illud etc." eine positive Definition des numerus gebe und diese einer zuvor geäußerten negativen Bestimmung (non enim aliud etc.) entgegensetze, d.h. daß hier „non" und „sed" aufeinander zu beziehen seien, ergibt sich bei näherem Zusehen, daß jene negative Beschreibung des numerus nur die Worte „non enim aliud est" umfaßt und bereits mit „quam quod ei subest" eine positive Definition gegeben wird. Da somit das zur Negation „non" erwartete Korrelat bereits in jenem mit „quam" eingeleiteten Glied vorliegt, fehlt für die Adversativkonjunktion jegliches Beziehungswort im Kontext. Läßt sich jedoch der Wortlaut in seiner überlieferten Form nur beibehalten, wenn dafür zu den inhaltlichen Bedenken auch diese syntaktische Härte in Kauf genommen wird, erscheint der Verdacht einer Textverderbnis doch zu schwer, als daß er zugunsten einer Vorentscheidung für die „lucubratio non meditata, sed tumultuaria" gänzlich außer acht gelassen werden dürfte.

III. Die Prüfung der Versuche, den von Favonius erwähnten „numerus" mit der Monade zu identifizieren oder in den monadischen Nus hineinzuversetzen, dürfte gezeigt haben, daß beide Deutungen der Zahl hier wie selbstverständlich einen Grad homogener Einheitlichkeit zuschreiben, wie er nur den über den μαθηματικά stehenden rein intelligiblen Wesenheiten, also auch der Monade (Sicherl) und dem εἰδητικὸς ἀριθμός (Krämer), eignet. Nur unter dieser Voraussetzung war es überhaupt möglich, den numerus mit dem angeblich beschriebenen Nus

(ὑποκείμενον); Aristoteles, *met.* 1084b 6. 28. Alex. Aphr., *met.* 772, 36. 774, 25. Proklos, *in Tim.* II p. 138, 24. 222, 10. Syrian, *met.* 133, 4. 151, 32. 186, 32 (ὕλη).

(animus) und der göttlichen Einheit gleichzustellen, wofür jedoch außer acht gelassen wurde, daß Favonius hier ausdrücklich auf die traditionelle Unterscheidung von ἀριθμὸς ᾧ ἀριθμεῖται und ἀριθμητόν und auf die Verwendung dieser Zahl als Mittels des numerare anspielte. Betrachtet man daher die entscheidenden Worte des § 6 (Estque numerus, ut Xenocrates censuit, animus ac deus: non enim aliud est quam quod ei subest) zunächst einmal für sich allein, so erscheint die Rückbeziehung des Pronomens „ei" auf „animus ac deus", die Sicherls These zugrunde lag, schon deshalb zumindest nicht als zwingend, weil der Gebrauch des Singulars anstelle des zu erwartenden Plurals sehr wohl auch die Deutung zuläßt, die Zahl solle hier mit dem „ihr Zugrundeliegenden" identifiziert werden.[13] Was Favonius damit gemeint haben könnte, geht aus seiner Benennung der Monade nicht nur als des „semen[14] numerorum", sondern zugleich auch als deren „substantia" (c. 4, 2 p. 15, 20) hervor. Zwar verwischt er in dieser Aussage – und hierin, nicht so sehr in gedanklicher Inkonsequenz, möchte ich die Auswirkung seiner lucubratio tumultuaria erblicken – die in gründlicheren Abhandlungen anzutreffende Unterscheidung einer metaphysischen μονάς als des Ursprungsprinzips und einer rein mathematischen Monade[15] als des ποσοῦ τὸ ἐλάχιστον (Syrian, *op. cit.* 151, 8), aus deren Vielfachem die nach allgemeiner antiker Lehre als σύστημα μονάδων (vgl. Fav. 4, 1) zu begreifende Zahl zusammengesetzt sei, sicher ist jedoch, daß Favonius auch diesen letzteren Begriff der Monade und damit des μοναδικὸς ἀριθμός der Mathematik kannte. In diesem Lichte erhält der umstrittene Satz durchaus seinen guten Sinn: hatte Favonius zuvor an mehreren Beispielen (mundus, populus, exercitus, corpus) die in infinitum gehende Teilbarkeit der numerabilia hervorgehoben, so betont er nun bei der Zahl die bei aller mathematischen Teilbarkeit in Einheiten doch bestehende Unauflöslichkeit. Eine Zahl zerfällt eben nicht wie die materiellen ἡνωμένα endlos in immer weitere, eigenständige Teile, sondern läßt sich nur in eine jeweils festgelegte Anzahl unteilbarer μονάδες aufgliedern. So erweist sich das μονάδων σύστημα

---

[13] Van Weddingens Übersetzung: „Le nombre est ... esprit et dieu: rien autre n'existe, que ce qui dépend de lui" ist mit der aus dem Kontext ersichtlichen Beschränkung auf den μαθηματικὸς ἀριθμός und der wahren Bedeutung von animus (âme, nicht esprit) nicht zu vereinbaren.

[14] Zum Ausdruck vgl. noch *Theol. arith.* I 4. III 13 fin. IV 17; Joh. Philopon., *in Nicomach. introd.* p. 13 Hoche (Progr. Gymnas. Wesel, 1864); Augustin, *mus.* I 12, 25; Isidor, *orig.* III 3, 1.

[15] Zu dieser Differenzierung vgl. Syrian, *met.* 87, 25 ss. 151, 4 ss. 152, 18 ss Kroll; Proklos, *in Tim.* II p. 222, 9 Diehl; Simplic., *in categ.* 65, 27 ss Kalbfleisch.

der Zahl zwar nicht als schlechthin μονοειδές, sondern als Analogon[16] zu den aus Form und Materie – im analogen Fall z.B. aus ἑξάς und ἓξ μονάδες – zusammengesetzten Dingen, ist aber gerade durch die Unteilbarkeit der qualitätslosen letzten ποσότητες davor bewahrt, wie jene ἀριθμητά das Los eines „numerosa progressione perire" (Fav. 5, 3 p. 17, 10) erleiden zu müssen. Da sich deshalb die „Teile" der Zahl nicht durch immer weitere Teilbarkeit einer endgültigen Bestimmung entziehen, ist sie auch als μοναδικὸς ἀριθμός mit ihrem Substrat identisch und in gewisser Weise ein Eines und Ganzes. Die Folgerung hieraus zieht besonders anschaulich Augustin, *lib. arb.* II 8, 22: „Quilibet omnino numerus quoties habet unum, hinc illi nomen est, et tot appellatur".

Damit dürfte endgültig erwiesen sein, daß Favonius in dem – wie die Deutungen Krämers und Sicherls lehren, auch für das Verständnis des ganzen Kapitels wichtigen – § 6 von der mathematischen Zahl spricht und diese im Einklang sowohl mit den Vorstellungen und der Terminologie (subesse / ὑποκεῖσθαι) der herkömmlichen antiken Zahlenlehre als auch mit seinen eigenen früheren Ausführungen (cc. 3–4) über monas und numerus[17] beschreibt. Wenn nun andererseits infolge der Anspielung auf *Tim.* 35A feststeht, daß der mit dieser Zahl gleichgestellte „animus" die Seele ist, so fällt dem Versuch einer neuen Interpretation des Textes die von Krämer (S. 61 Anm. 136) gestellte Aufgabe zu, die durch das so verstandene Xenokrateszitat vermittelte Gleichsetzung dieser beiden Wesenheiten zu erklären. Da unter den erhaltenen Fragmenten des Xenokrates nur eines – seine in kaiserzeitlichen Schriften erstaunlich oft zitierte[18] Definition der Seele als ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν (frg. 60H.) – Seele und Zahl miteinander in Beziehung setzt, liegt es nahe, von den spätantiken Auslegungen dieser Definition auszugehen, um die möglicherweise auch Favonius' Verbindung der beiden Wesen zugrundeliegenden Vorstellungen kennenzulernen (a). Die Einordnung der Favoniusstelle in diesen Traditionszusammenhang kann freilich erst dann voll gelingen,

[16] Den Analogiecharakter dieser Strukturanalyse betonen besonders Proklos, *in Tim.* II p. 138, 23 ss (ἀριθμὸς ... κατὰ ... τὴν οἷον ὕλην μεριστός, καὶ οὐδὲ ταύτην πᾶσαν, ἀλλὰ τὸ ἔσχατον καὶ ἐν ταύτῃ ἀμερές) und Syrian, *met.* 132, 7 ss. 133, 3 s. 186, 30 ss (τοῖς μὲν [sc. μαθηματικοῖς ἀριθμοῖς] εἰ καὶ μὴ φυσικήν, ἀλλ' οὖν μαθηματικὴν ὕλην δίδομεν τὴν ὑποβεβλημένην αὐτοῖς ποσότητα).

[17] Die dialektische Struktur des μοναδικὸς ἀριθμός findet sich dort in dem scheinbaren Widerspruch zwischen der Beschreibung der Zahl als „res ... intelligibilis, incorrupta" (c. 3, 1 p. 15, 9) und zugleich als „quantitas congregabilis" (c. 4, 1 p. 15, 18) wieder.

[18] Vgl. H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, Zetemata XX (München, 1959) 166, 189.

wenn sich auch befriedigend erklären läßt, weshalb der Rhetor jenen Lehrsatz des Xenokrates um die Gleichheit von Zahl und deus erweiterte (b), und wenn der Einwand aufgelöst werden kann, daß Favonius, sofern er sich wirklich auf jene Seelenlehre stützen soll, den Sinn des ihm als Quelle zugeschriebenen Zitats zu einer Definition der Zahl mit Hilfe der ψυχή umgekehrt haben müßte (c).

(a) Wie die Doxographien und spätantiken Erklärungen lehren,[19] war Xenokrates' Definition zwar allgemein bekannt, doch war deren authentische Begründung offensichtlich so weit verloren gegangen, daß die einzelnen Deutungsversuche recht verschieden ausfielen und schließlich zu solcher Unsicherheit gediehen, daß Johannes Philoponos (*de an.* p. 33, 1 Hayduck) seine eigene Auffassung nur mit der Kautel vorbrachte, εἰ δὴ τοῦτο ἔλεγεν ἐκεῖνος, καὶ μὴ ἄλλο τι διὰ τούτου ᾐνίττετο.

Bei allen Divergenzen im Ergebnis ist den meisten Erklärungen von Xenokrates' Ausspruch das allegorische Verständnis des Terminus ἀριθμός gemeinsam, der bald als Harmonie, bald als Eidos, bald als Anspielung auf die mathematische Befähigung der Seele ausgegeben wird.[20] Der Grund für diese allgemeine Scheu vor der wörtlichen Auffassung des mit der Seele identifizierten ἀριθμός ist in den dürftigen Nachrichten nicht mitüberliefert, doch wird das Vorgehen der spätesten Vertreter dieser Exegese, Johannes Philoponos (*op. cit.* 165, 18 ss Hayd.) und Simplikios (*de an.* 10, 34 s. 64, 5 ss Hayd.), wohl einen Rückschluß auf die ihnen voraufgehende Tradition gestatten. Darnach scheint jenes Zögern unter dem Eindruck von Aristoteles' harter Kritik (*de an.* 408b 30 ss) entstanden zu sein, die aus den absurden Konsequenzen die Unmöglichkeit erwies, Xenokrates' Definition κατὰ τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου (Philop., *op. cit.* 165, 20. 28) aufzufassen, da sich hieraus notwendig die Gleichsetzung der Seele mit der monadischen Zahl und damit ihre Einordnung unter das ποσόν (Philop., *op. cit.* 168, 10–13; Simplic., *op. cit.* 10, 35. 64, 7 ss) ergab. Aus dieser Folgerung heraus hatte ja

[19] Zusammengestellt bei R. Heinze, *Xenokrates* (Leipzig, 1892) 181–186 (= frg. 60–65). Der Favoniuspassus wird allerdings nicht unter der Rubrik „Definition der Seele" (frg. 60–65), sondern als frg. 16 der „Götterlehre" eingereiht.

[20] Andronikos von Rhodos (ap. Themist. *de an.* 31, 2. 32, 22 ss Heinze) und wohl auch Porphyrios (*ibid.*) verstehen ἀριθμός als ἁρμονία, Simplikios (*de an.* 30, 6. 62, 3 Hayduck) als εἶδος, Joh. Philoponos (*de an.* 165, 23 Hayduck) als πλήρωμα εἰδῶν, Nemesios (*nat. hom.* 44 p. 102 Matth.) als Anspielung auf das durch die Seele erfolgende ἀριθμητὰ ποιεῖν aller Dinge (vgl. die ähnliche Ausdeutung von *Sap.* 11, 21 bei Claudianus Mamertus p. 117, 10 s E.). Das Prinzip dieser Deutungen formuliert Nemesios *l. cit.*: „Πυθαγόρας δὲ συμβολικῶς εἰκάζειν ... πάντα τοῖς ἀριθμοῖς εἰωθώς, ὡρίσατο καὶ τὴν ψυχήν, ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ᾧ καὶ Ξενοκράτης ἠκολούθησεν".

Aristoteles jene These abgelehnt, die die Seele fast zu einem demokriteischen σῶμα λεπτομερές (*de an.* 409a 32) mache, in dem analog zum Materie-Formschema der Zahl bewegende und bewegte Teile unterschieden werden könnten. War damit die wörtliche Auffassung verwehrt, blieb späteren Versuchen, den sonderbaren Satz verständlich zu machen, nur mehr eine Haltung übrig, wie sie Themistios (*de an.* 31, 2 Heinze) treffend an Andronikos' und Porphyrios' Beispiel umreißt: statt auf das offenbar unhaltbare ὄνομα τοῦ ἀριθμοῦ kam es nun darauf an, die von Aristoteles angeblich vernachlässigte διάνοια des Zitats richtig, d.h. in einer durch Symbolisierung den Einwänden gegen den eigentlichen ἀριθμός enthobenen Weise, auszulegen und so dem vordergründigen Wort ἀριθμός eine übertragene Bedeutung zu unterschieben.[21]

Von dieser ablehnenden oder beschönigenden Exegese weicht nun eine entlegenere Lehrmeinung ab, die sich in extenso nur in Proklos' Timaioskommentar[22] findet. Für sie besteht der Sinn von Xenokrates' Definition darin, daß monadische Zahl und Seele in ein Analogieverhältnis gebracht werden sollen, was die Auffassung des Terminus ἀριθμός im genuinen Sinne wieder erlaubt, ohne einen Konflikt mit Aristoteles hervorzurufen. Grundlagen dieser neuartigen Ansicht sind aber auch für Proklos die allgemein im Neuplatonismus anerkannte Auffassung der mathematischen Zahl als μονάδων σύστημα und die seit Plotins[23] Auslegung von *Tim.* 35A von den Platonici rezipierte Anschauung[24] von der Seele als einer μέση οὐσία zwischen den unteilbaren νοητά und den unendlich teilbaren αἰσθητά, die deshalb an diesen beiden Eigenschaften zugleich teilhaben müsse. So setzt auch Proklos' Abhandlung (II p. 125 ss) mit der Zurückführung eben jenes Timaiospassus auf die ontologische Mittelstellung der Seele ein, deretwegen sie in einem als μεριστὴ καὶ ἀμέριστος (194, 21), καὶ ἓν καὶ πλῆθος καὶ ὅλον καὶ μέρη καὶ μονοειδὴς οὐσία καὶ πολυειδής (163, 28 ss) erscheine. Ihre Einheit besteht darin, daß sie trotz struktureller Differenziertheit ein ὅλον bildet (165, 1. 26; 195, 5), wie umgekehrt die

[21] Themist. 31, 1 ss (vgl. Zeller, *Philos. d. Gr.* III 1, Leipzig 1923[5], 646 Anm. 1): „Μετὰ δὲ ταῦτα διελέγχει τὸν Ξενοκράτους ὁρισμὸν τῆς ψυχῆς, οὐ πρὸς τοὔνομα τοῦ ἀριθμοῦ μαχόμενος, ὥς φησιν Ἀνδρόνικος καὶ Πορφύριος, ἀλλὰ καὶ πάνυ τὴν διάνοιαν ἐπιζητῶν τοῦ Ξενοκράτους".

[22] Bd. II S. 138, 15ff. 153, 18ff. 164, 17ff. 212, 5ff. Diehl.

[23] Zur dialektischen Struktur der Seele als Mittelwesens bei Plotin und zu *Tim.* 35A als Ausgangspunkt dieser Lehre erschöpfend P. P. Matter, *Zum Einfluß des platonischen Timaios auf das Denken Plotins* (Winterthur, 1964) 28ff. 38ff. 47.

[24] Zur Verbreitung dieser Anschauung vgl. E. Zeller, *Philos. der Gr.* III 2 (Leipzig, 1923[5]) 590. 864; W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Halle, 1933) 20ff; H. R. Schwyzer, Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35A, *RhM* 84 (1935) 363ff.

ἕνωσις keine homogene, νοῦς-verwandte Einfachheit hervorruft, sondern immanente Unterschiede zwischen einzelnen λόγοι der Seele zuläßt (153, 1 ss. 165, 6 s. 194, 20 ss). Wegen der Immaterialität der Seele ist aber diese unterscheidende „Teilung" nicht endlos wie bei den auflösbaren Sinnendingen, sondern findet an bestimmten ἀμερῆ als letzten Einheiten (138, 18 ss. 153, 9 s) ihre Grenze: auch die „Teile" der Seele sind eben wesenhaft und damit ebenso unauflöslich wie die οὐσία der Seele selbst.

Ist aber die Seele vor allem deshalb ein ἓν πλῆθος (195, 9), weil sie ontologisch gesehen ein μέσον (164, 5) darstellt, lag ihre Vergleichung mit der Zahl, der Proklos (*comm. in Euclid.* p. 3. 5 Friedlein) ebenfalls einen mittleren Rang[25] zwischen geistiger und dinglicher Welt und damit ebenfalls die παλίντονος ἁρμονίη von Teilbarkeit und Unteilbarkeit zuerkennt,[26] recht nahe – und allein in der bewußten Verbindung dieser beiden für sich selbst auch von den anderen Platonikern gelehrten Theoreme mit Hilfe der Analogie liegt die Besonderheit seiner Erörterung. Proklos beruft sich dabei auf Xenokrates (165, 8 s) und neben dem unbekannten Aristandros auf Numenios (153, 23 s), scheint aber nach seiner Bemerkung p. 164, 4 (εἴ με δεῖ τοὐμὸν φάναι) auch selbst diese Analogie anerkannt zu haben. Der starke Nachhall von Aristoteles' Kritik an einer wörtlichen Auslegung des ἀριθμός in Xenokrates' Apophthegma macht es erklärlich, daß er diese These nur mit der wiederholten Versicherung darlegt, es handle sich allein um ein analoges Verhältnis der beiden verschiedenen Wesenheiten, keineswegs um deren Identifizierung, so besonders deutlich p. 212, 5 ss: „Οὐ γὰρ ἐκ μαθηματικῶν ἀριθμῶν ἐστι καὶ λόγων ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς, ἀλλ' οὗτοι πάντες οἱ λόγοι καὶ οἱ ἀριθμοὶ τὴν ὄντως οὐσίαν αὐτῆς ἀπεικάζονται καὶ τὰς ἐν αὐτῇ διαιρέσεις τὰς δημιουργικάς τε καὶ ζῳογονικάς". Ebenso wird der Grund für die Unmöglichkeit, Zahl und Seele einander noch mehr anzunähern, mehrfach hervorgehoben: die Teilung der Zahl[27] erfolgt κατὰ τὸ ποσόν

---

[25] Zu Proklos' Arithmetik vgl. A.Speiser, *Die mathematische Denkweise* (Basel, 1945) 57ff.

[26] Zu dieser Parallelität vgl. z.B. Proklos, *in Tim.* II p. 164, 5 ss: „... ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς μέση τῆς τε ἀμεροῦς ἐστι καὶ τῆς μεριστῆς· οὔτε γὰρ μία ἐστὶν ... οὔτε εἰς ἄπειρον διαιρετή" mit der ähnlichen Bestimmung der mathematischen Wesenheiten *comm. in Eucl.* p. 1: „Τὴν μαθηματικὴν οὐσίαν ... ἀναγκαῖον ... τὴν μέσην χώραν ἀπειληφέναι τῶν τε ἀμερίστων καὶ ἁπλῶν ... καὶ τῶν μεριστῶν καὶ ... ἐν διαιρέσεσιν ἀφωρισμένων".

[27] Die Differenz zwischen den bei der Teilung der Zahl entstehenden ποσά und den Teilen der Seele betont bereits Plotin IV 3, 2.

(193, 25) und endet in rein mathematischen μονάδες ἀνούσιοι (164, 22), die analoge Differenzierung der Seele geschieht dagegen κατὰ τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους (165, 23 s. 238, 20) und mündet in οὐσιώδεις μονάδες (164, 29 s).

Den Inhalt dieser angedeuteten Analogie entwickelt Proklos eingehend p. 138, 15–26. Darnach besteht die formale Gemeinsamkeit zwischen den beiden Substanzen einmal in der spezifischen Teilbarkeit εἰς ἀμερῆ καὶ οὐκ εἰς ἀεὶ διαιρετά – die Seele läßt sich in πεπερασμένα aufgliedern, ὡς(!) ὁ ἀριθμὸς εἰς μονάδας (138, 19) –, zum andern darin, daß die trotzdem bestehende Ganzheit der Seele ihre Entsprechung im Bereich der Zahlen findet, ἐπεὶ καὶ (!) ἕκαστος ἀριθμὸς κατὰ τὸ οἰκεῖον εἶδος εἷς ἐστι καὶ ἀμερής, κατὰ δὲ τὴν οἷον ὕλην μεριστός (138, 23–24). Während Proklos an jener Stelle nur bemerkt, auf Grund solcher Entsprechungen hätten τινές die Seele Zahl genannt, führt er in einem wiederum der dialektischen Struktur der ψυχή gewidmeten späteren Abschnitt (164, 15–165, 27), in dem er die Analogie sogar so weit reichen läßt, daß er von οὐσιώδεις μονάδες[28] der Seele als bester Entsprechung zu den ἀνούσιοι μονάδες der Zahl spricht, diese Definition namentlich auf Xenokrates (165, 8) zurück, der diese Lehre in seinem dunklen Ausspruch ᾐνίξατο, λέγων κατ' ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν, ἐξ οὐσιῶν μίαν πολλῶν αὐτὴν ὑπάρχειν δηλῶν κατ' οὐσίαν οὖσαν ἀριθμόν, ... ἅμα μίαν καὶ διαιρουμένην εἰς πλῆθος μερῶν οὐσιωδῶν. Wie Augustin die Ganzheit der Zahl aus ihrer Identität mit ihren μέρη erweist – „nullus enim est ex iis (sc. numeris), qui non tot vocetur, quoties habet unum" (*lib. arb.* II 8, 22 fin) –, so erklärt Proklos p. 167, 1 ss nun für den analogen Fall der Seele: „Εἰ δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτῆς πολλῶν ὄντων οὐσία τίς ἐστιν, εἰ τὰ μέρη τοσάδε ἐστι, καὶ ἡ οὐσία αὐτῆς τοσαυταχῶς, ἰσάριθμος τοῖς μέρεσι ...".

So sehr Proklos bemüht war, Xenokrates' Ausspruch wörtlich zu verstehen, so wenig achtete er auf den – nach Heinzes Fragmentsammlung den übrigen spätantiken Autoren durchaus noch bekannten – authentischen Zusatz, die Seele sei (ἀριθμὸς) ἑαυτὸν κινῶν. Der Grund hierfür ist aus einem Vergleich mit der Interpretation des Simplikios (*op. cit.* 61, 23–62, 17) ersichtlich, die zwar das gleiche Ergebnis intendiert, aber trotzdem in engerer Bindung an Aristoteles' Widerlegung τοῖς ὡς ἐκ μονάδων ἀριθμὸν ποιοῦσι τὴν ψυχήν entgegengehalten wird. Auch Simplikios sieht in Xenokrates' Worten die ontologische μεσότης (62, 5)

[28] Zum Terminus vgl. Proklos, *in Tim.* II p. 157, 32 ss: „Καὶ οὐ δεῖ θαυμάζειν εἰ μόριον τῆς οὐσίας ποιοῦμεν οὐσίαν· λέγεται γὰρ οὐσία καὶ τὸ ἓν γένος τοῦ ὄντος καὶ τὸ ἐκ πάντων ὡσανεὶ στοιχείων συγκεκραμένων γεγονός".

der Seele ausgedrückt,[29] versteht aber seiner Ablehnung der monadischen Zahl folgend ἀριθμός als Synonym für das unteilbare εἶδος.[30] Die nun ausstehende Teilbarkeit des Mittelwesens Seele entdeckt er im κινεῖσθαι jener „Zahl", das also für diese Deutung unentbehrlich ist. Für Proklos' analogische Auslegung ist dagegen durch die Hereinnahme dieser Teilbarkeit schon in den Begriff des ἀριθμός jener Zusatz überflüssig – und auffallenderweise trifft er sich hierin allein mit Favonius, der nach unserer Vermutung ebenfalls vom μονάδων σύστημα spricht und die Definition des Xenokrates ganz offenkundig auf den bloßen numerus verkürzt.

Der lange Umweg sollte aufzeigen, daß auch unter Zugrundelegung des μοναδικὸς ἀριθμός der Mathematik eine Angleichung von Zahl und Seele und damit eine Interpretation des Xenokrateszitats möglich war, die kein Abgehen von der herkömmlichen Zahlenlehre verlangte. Proklos selbst ist zwar schwerlich Quelle des lateinischen Rhetors, erlaubt aber als einziger durch seine Ausführlichkeit einen ausreichenden Einblick in die Tradition, auf der Favonius fußt. Andeutungen einer solchen Lehrtradition, wie sie Waszink (Plato Latinus vol. IV: *Timaeus a Calcidio transl. commentarioque instr.* (London-Leiden, 1962) p. XLIV ss) sammelte, begegnen im lateinischen wie griechischen Platonismus der Kaiserzeit, wobei freilich der Charakter der Nachrichten keinen sicheren Schluß auf einen jeweils bestehenden Zusammenhang mit Xenokrates' Apophthegma zuläßt – auch dies ein Grund, Proklos' Theorie hier eingehender vorzuführen. Eine unmittelbare Beziehung auf Xenokrates' Definition ist, soweit ich sehe, nur für das Referat Plutarchs (*de an. procr.* 1012DF) über die Auslegung jener Bestimmung der Seele durch Xenokrates' Anhänger (*ib.* D 10: τοὺς μὲν Ξενοκράτης προσηγάγετο) erkennbar, die in ihr eine Vervollkommnung der im Timaios (35A) beschriebenen Psychogonie erblickten: die von Platon geschilderte Zusammensetzung aus ἀμέριστον und μεριστόν, d.h. aus ἕν und ἀπειρία, bedeute nur erst die γένεσις ἀριθμοῦ, weshalb Xenokrates jene Lehre um das der Seele darüber hinaus eignende κινητικὸν καὶ κινητόν erweitert habe. Die darin bereits involvierte Zahlenähnlichkeit der Seele im Hinblick auf ihre

---

[29] Simplikios, *l. cit.* (ähnlich p. 30, 4 ss. 66, 2): „Ὁ μὲν οὖν Ξενοκράτης ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ αὐτὸς προσαγορεύων καὶ πᾶν εἶδος ἀμέριστον εἰδώς, τὸ δὲ κινούμενον μεριστὸν καὶ πάντως μετὰ τὰ εἴδη, τὴν μεσότητα τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ἄκρων ἀμφοτέρων δηλοῖ, ἀριθμὸν κινούμενον αὐτὴν εἰπών, ὡς ... οὐ μερισθὲν τελέως, ἀλλ' οὐδὲ μεῖναν εἶδος".

[30] Vorbereitet bei Syrian, *met.* 124, 4 ss (= frg. 46 Heinze), wonach Xenokrates die mathematischen Zahlen angesehen haben soll „κατὰ τὸ εἶδος μᾶλλον, ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὴν ὑποκειμένην τῶν μονάδων χύσιν".

Struktur tritt in den neuplatonischen Zeugnissen in den Vordergrund, da diese stärker auf die ontologische Mittelstellung der Seele zwischen intellegibilia und sensibilia ausgerichtet sind und deshalb die Frage nach der Wesensstruktur jenes „tertium genus essentiae" (Chalc. 27, p. 93, 1 Wr. = 78, 10 Wa.), mithin nach der Analogie von Zahl und Seele, als wichtiger ansehen. In dieser von Proklos aufgegriffenen Formung findet sich die Lehre bei Numenios (test. 31 Leem.), den Proklos (*in Tim.* II p. 153, 19 ss) neben Aristandros als seinen Vorläufer in der mathematischen, genauer: in der arithmetischen[31] Ausdeutung der Koinzidenz des ἀμέριστον und des μεριστόν in der platonischen Psychogonie nennt.[32] Aus der kurzen (und einzigen) Erwähnung geht hervor, daß Aristandros und Numenios bereits die Seele als μέσον zwischen den beiden Seinsbereichen ansahen und Platons Wort daher so auslegten, daß sie ἀριθμὸν αὐτὴν εἰπόντες ἐκ μονάδος ποιοῦσιν, ὡς ἀμερίστου, καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ὡς μεριστῆς. Da diese beiden Prinzipien zugleich auch die Doppelnatur der monadischen Zahl verursachen,[33] dürften jene beiden Denker in der Tat die Analogielehre des Proklos vorweggenommen haben.

Von Numenios aus fand diese Anschauung nach Switalskis und Waszinks Nachweis[34] Eingang in die lateinische Tradition, wie die Kongruenz zwischen Proklos' Numeniosexzerpt und Chalcidius cap. 53 (p. 121, 3 ss Wr. = 101, 14 ss Wa.) beweise. Zwar verwendet Chalcidius das Lehrstück zu einem anderen Zweck – der Erklärung von Platons These (*Tim.* 37A), die Weltseele besitze „omnium rerum conscientiam, ex quarum potentiis ipsa constet" –, die Glieder seines Beweisganges lassen aber ihre Herkunft aus der Lehre von der Analogie zwischen Zahl und Seele noch klar genug erkennen. Das allumfassende Erkenntnisvermögen der Seele resultiert für den Kommentator, der sich hier (c. 51 fin) auf den Grundsatz beruft, daß das Erkenntnissubjekt „simili suo similitudinem habentia" erkenne, aus ihrer Teilhabe an den ersten und allgemeinsten

---

[31] Proklos kennt innerhalb der mathematischen Auslegung auch noch eine geometrische durch Severos (*in Tim.* II p. 153, 25).

[32] Die kritische Bemerkung Ciceros, *Tusc.* I 17, 41: „Si vero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur ..." läßt nicht erkennen, welche Haltung ihre doxographische Quelle zu Xenokrates einnahm.

[33] Über die Zuweisung dieser Lehre auch an Numenios (ap. Chalc. c. 295, p. 324, 1 ss Wr. = 297, 7 ss Wa.) vgl. J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter*, Philos. Antiqua IX (Leiden, 1959) 104ff; Waszink, *op. cit.* XLV.

[34] B.W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Beitr. z. Gesch. u. Philos. d. MA III 6 (Münster, 1902) 42. 90f; Waszink, *op. cit.* XLIV-XLVI.

Prinzipien alles Seienden, d.h. an der „essentia sive substantia, et haec duplex, altera individua, dividua altera" und mithin an der „naturae gemina diversitas",[35] worunter die ταὐτότης des Intelligiblen und die ἑτερότης der Sinnendinge zu verstehen sind. Neben der Lösung des erkenntnistheoretischen Problems ist dadurch zugleich eine Beschreibung der Seelenstruktur nach dem Vorgang von *Tim.* 35A als Ineinander von ἀμέρεια und μεριστόν gegeben. Während sich nun Chalcidius an anderen Stellen (cc. 27–28, p. 93, 2. 5 Wr. = 78, 10 s Wa.; c. 31, p. 96, 7 s Wr. = 81, 10 s Wa.) mit dieser Beschreibung begnügt und mit ihr auch das eben aufgeworfene Erkenntnisproblem zur Genüge klärt, weitet er hier das Theorem unvermittelt zu einer Betrachtung aus, die der Spekulation des Numenios und Proklos ähnelt (p. 121, 3 ss Wr. = 101, 14 ss Wa.): „(perspicuum est) ... conflatam animam ex utraque substantia, eademque et item diversa natura, constare ex omnibus originibus ideoque naturam eius numerorum naturae maxime convenire". Schon die Tatsache, daß mit dieser Angleichung von Zahl und Seele nur die ontologische Struktur der anima näher erklärt, für die erkenntnistheoretische Frage aber keinerlei Zugewinn erreicht wird,[36] läßt vermuten, Chalcidius' Ausführungen entstammten einer ursprünglich allein der ontologischen Ähnlichkeit von Seele und Zahl gewidmeten Theorie. Dieser Verdacht verstärkt sich noch dadurch, daß Chalcidius den Grund für seine unerwartete Anspielung auf die Zahl erst nachträglich anführt, so daß er eher eine schon bekannte Tradition zu referieren als eigene Ansichten zu entwickeln scheint: im Anschluß an den von Nikomachos' Eisagoge ausgehenden[37] Induktionsbeweis für die Höherstellung der Arithmetik gegenüber der Geometrie und den übrigen mathematischen Disziplinen[38] erschließt er von den geometrischen Formen ausgehend über die jenen vorgeordneten numeri endlich „singularitas" und „duitas" als die letzten Prinzipien des Mathematischen. Die von zwei konträren

---

[35] Zum Begriff vgl. Chalc. c. 28, p. 93, 7 ss Wr. = 78, 12 ss Wa.

[36] Wie wenig die Zahl zu Chalcidius' eigentlicher Fragestellung beiträgt, geht auch daraus hervor, daß er letztere bereits c. 52 init (120, 8 ss Wr. = 100, 20 ss Wa.) ohne Zuhilfenahme der Mathematik voll beantwortet: „Plato ... animam ex omnibus initiis conflat, ut et ipsorum initiorum et quae initia sequuntur et prorsus omnium rerum existentium scia esset".

[37] Über Nikomachos als Quelle dieses Arguments vgl. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en occident* (Paris, 1943) 325; J. Fontaine, *Isidore de Seville*, t. I (Paris, 1959) 348; Krämer, *op. cit.* 23f.

[38] Vgl. Nicomach., *introd.* I 4 p. 9 s Hoche (= Boeth., *inst.* I 1 p. 10 s Friedlein); Theon p. 17, 14 ss Hiller; Macrob., *comm.* I 5, 12 s; Proklos, *in Euclid. prol.* II p. 48, 9 ss Friedlein; Cassiodor, *inst.* II 4, 1 (p. 132, 11 ss Mynors); Isidor, *orig.* III 1, 1.;

allgemeinsten Prinzipien ausgehende Zahl ist damit als das beste Analogon zu der ebenfalls aus der „naturae gemina diversitas" aufgebauten Seele erwiesen, wie Chalcidius zum Abschluß in Wiederholung des Eingangssatzes betont (p. 121, 17 ss Wr. = 102, 4 ss Wa.): „Qua ratione concluditur animam ex duplici concretam substantia geminaque natura numerorum potentiae concinentem ... habere omnium rerum conscientiam, ex quarum potentiis ipsa constet". Wieder zeigt sich, wie Chalcidius mit Hilfe des Grundsatzes der Entsprechung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, den er auch in diesem Schlußsatz erwähnt, eine primär der Analogie von Zahl und Seele im Hinblick auf beider Struktur geltende Untersuchung auf sein erkenntnistheoretisches Problem überträgt. Der Kommentator entwickelt diese Vorstellung zwar an der Weltseele, kennt jedoch offenbar auch deren Gültigkeit für die anima humana:[39] auch diese ist ja nach cap. 140 (p. 201, 10 ss Wr. = 180, 3 ss Wa.) aus derselben Substanzmischung wie die Weltseele entstanden und somit von derselben Doppelnatur, und auch für sie deutet Chalcidius eine „cognatio cum numeris" (c. 226, p. 264, 16 Wr. = 242,7 Wa.) an, wobei schon die Kürze dieser Anspielungen erkennen läßt, daß sie eine ausführlichere Explizierung als Quelle voraussetzen.

Damit erweist sich unsere Annahme, Favonius' Auslegung des Xenokrateszitats stamme aus dem von manchen kaiserzeitlichen Platonikern unternommenen Vergleich von Seele und monadischer Zahl, auch von der Quellenfrage her als möglich. Schon Skutsch und Waszink wiesen ja auf mehrere Gemeinsamkeiten zwischen Chalcidius und Favonius hin,[40] die nun um diese Parallele erweitert werden können. Auch hier sind aber bei aller inhaltlichen Kongruenz die Abweichungen groß genug, um weniger an eine direkte Abhängigkeit als an Switalskis und Waszinks These einer gemeinsamen Quelle für beide Autoren denken zu lassen: nicht nur, weil allein für Favonius eine Verbindung der Spekulation mit Xenokrates erkennbar ist, sondern auch deshalb, weil er die Blickrichtung der angeführten philosophischen Zeugnisse umkehrt und, statt die Struktur der Seele an dem als bekannt vorausgesetzten Aufbau der Zahl zu veranschaulichen, die Zahl von der Struktur der Seele her zu erhellen

[39] Die Gültigkeit von Numenios' Lehren für kosmische und menschliche Seele geht auch daraus hervor, daß seine Theorie der zwei Seelen sowohl für die menschliche Psyche (Porph. ap. Stob. I 350, 27 = test. 36 Leem.) als auch für die Weltseele (Chalcid. c. 297, p. 326, 12 ss Wr. = 299, 14 ss Wa. = test. 30 Leem.) bezeugt wird. Vgl. Dörrie, *op. cit.* 171, 1.

[40] F. Skutsch, Zu Fav. Eul. und Chalcidius, *Phil* 61 (1902) 196ff; Waszink, *op. cit.* XV adn. 2. *ind. locor.* p. 428r.

sucht. Trotzdem erscheint seine Zugehörigkeit zu dieser Lehrmeinung sicher: wegen der mit Proklos gemeinsamen Verkürzung des Xenokrateszitats auf die Definition der Seele als ἀριθμός, wegen der wörtlichen anstelle der allegorischen Auffassung dieses ἀριθμός, und nicht zuletzt wegen der deutlichen Anspielung (c. 5, 2 p. 17, 9 s) auf den Ausgangspunkt dieser Spekulation,[41] die Vereinigung der ἀμέρεια und des μεριστὸν περὶ τὰ σώματα (vgl. Fav. p. 17,9: circa corpora divisibilis) im platonischen Timaios (35A). Bezeichnend für den Charakter seines Opusculum verwischt Favonius jedoch auch hier die feinen Unterscheidungen der philosophischen Zeugnisse. Wie er metaphysische und mathematische Monade in eins setzte, so verwandelt er hier das Analogieverhältnis von numerus und animus in die grobe Gleichsetzung beider Wesenheiten.[42]

(b) So gut sich Favonius' Auslegung des Xenokrateszitats zu der eben umrissenen Tradition fügt, so singulär bleibt, soweit Heinzes Fragmentsammlung erkennen läßt, die Ausweitung dieser Lehre auf eine Gleichheit von Zahl und deus. Betrachtet man indes den Begriff des „unum solum" bei Favonius genauer, so läßt sich diese Erweiterung wenigstens erklären: zwar ist seine Gottesvorstellung nur knapp angedeutet, doch weist c. 5, 4 (p. 17, 12–13) deutlich genug darauf hin, daß der Rhetor dem „deus unus" die schlechthinige Einfachheit der Monade absprach, wie er ja auch der als „circa corpora divisibilis" erkannten Seele nichtsdestoweniger das Prädikat „unum et singulare" verlieh. Die Interpunktion der Herausgeber Schottus (p. 11, 20–22) und Graevius (p. 439, 18–19) brächte diese Lehre zwar besonders eindeutig zum Ausdruck: „Unus igitur Deus, etsi sint eius innumerae divisaeque virtutes, sexu per fabulas nominibusque discretae", doch wird man sie im Hinblick auf den nach Ausweis des Thesaurus (V 1, 1306, 20ff) im späteren Latein vorkommenden Ersatz der Verbform „discernitur" durch die Periphrase mit Adjektiv und Kopula nicht ganz stringent finden. Aber auch die üblichere Fassung des Satzes läuft auf dieses Ergebnis hinaus: Favonius lehnt gewiß die Verselbständigung der göttlichen virtutes durch ihre Unterscheidung nach sexus und nomina als Gebilde der theologia fabulosa ab, gibt damit aber indirekt das Bestehen solcher „innumerae divisaeque (!) virtutes" in Gottes

[41] Zur Verbindung zwischen Xenokrates und *Tim.* 35A prägnant Dörrie, *op. cit.* 189, 2.

[42] Dieser Ungenauigkeit im Detail entspricht im Großen die ungeschiedene Mischung von Erkenntnissen der Mathematik und der Theologumena arithmeticae, die in Favonius' Erörterung der einzelnen Zahlen anzutreffen ist (besonders deutlich in c. 6 über die Dyas).

einer Substanz zu.[43] In dieselbe Richtung scheint auch seine Behauptung c. 5, 5 (p. 17, 17) zu weisen, daß durch die Zahl sogar „divina numerantur". Sie läßt zwar offen, wie Favonius diese Zählung mit der zuvor als unzählbar bezeichneten Fülle der göttlichen virtutes vereinbarte, enthält aber doch wohl ebenfalls die Anerkennung eines spezifischen πλῆθος innerhalb des einen göttlichen Wesens. In dieser Sicht bildet selbst der Gottesbegriff des Favonius ein Analogon zur Koinzidenz von Einheit und Teilbarkeit, wie er sie für animus und numerus behauptet.

Aus dieser Beobachtung ergibt sich zugleich ein weiterer Hinweis darauf, daß Favonius hier nicht daran gelegen war, Zahl, Gott und animus – der in diesem Fall als νοῦς aufzufassen wäre – als ein und dasselbe Wesen zu erweisen oder ihnen auch nur denselben ontologischen Rang zuzuerkennen. Wie die Zusammenstellung zweier Substanzen von verschiedenem Rang wie der des deus unus und der Seele mit der noch tiefer einzuordnenden mathematischen Zahl lehrt, beruht Favonius' These trotz ihrer ungeschickten Formulierung ohne Rücksicht auf jene ontologische Ungleichheit allein auf der gegenseitigen Entsprechung der drei Wesenheiten in ihrer dialektischen Struktur, d.h. auf ihrer gleichen eigentümlichen Form des Einsseins, durch die sie sich von der schlechthinigen Identität der Monade mit sich selbst und der völligen Nichtidentität der numerabilia mit ihren gesonderten Teilen unterscheiden. Bestätigt wird diese Auffassung durch die von Krämer und Sicherl kaum beachtete Tatsache, daß Favonius zwar bereits den noch differenzierbaren, aber unteilbaren Substanzen Gottes, der Seele und indirekt der mit ihnen verglichenen Zahl im Gegensatz zu den Sinnendingen die Eigenschaft des „unum solum" oder „singulare" verleiht, daneben aber einen wesentlich höheren Grad der Einheit kennt: das „unum ac singulare tantummodo" (c. 5, 7 p. 17, 20). Will man diesen Zusatz in der Junktur nicht für völlig bedeutungslos halten, was für die Gleichsetzung von Gott, animus und Zahl mit der Monade unumgänglich wäre, so bleibt nur der Schluß übrig, daß Favonius in der Tat zwischen der Monade als der vollkommenen Einheit und der geringeren, weil dialektischen, Einheit jener drei Substanzen unterschied. Dann aber kann seine auf den ersten Blick irreführende Gleichsetzung des numerus mit Seele und Gott nur noch als Beschreibung der Gleichheit in der jeweiligen Struktur und nicht mehr als deren Identifizierung miteinander bzw. mit der Monade verstanden werden.

---

[43] Vgl. P. Courcelle, *REL* 36 (1958) 360 ad loc.

(c) Die vorstehenden Ausführungen dürften es wenigstens als möglich erwiesen haben, Favonius' Ausspruch auf den μοναδικὸς ἀριθμός anstelle der Monade zu beziehen und trotz der eigenmächtigen Erweiterung mit der aus Xenokrates' Lehrsatz entwickelten Analogie von Zahl und Seele zu verbinden. Allerdings muß für diese Verbindung die Hypothese in Kauf genommen werden, der Rhetor habe den Sinn des Xenokrateszitats zur Bestimmung der Zahl anstelle der Seele umgekehrt. Dieses Vorgehen kann jedoch nur solange bedenklich erscheinen, als nach dem Vorbild der bisherigen Deutungen das Xenokrateszitat für das τέλος von Favonius' ganzer Erörterung gehalten und deshalb erwartet wird, dieses Zitat unverändert übernommen zu sehen, da es ja um seiner selbst willen angeführt werde.[44] Sobald jedoch erkannt ist, daß Favonius das Zitat nur als unselbständige Stufe in einem von den teilbaren numerabilia über die nur noch differenzierbaren Wesenheiten Zahl, Seele und deus zur Monade aufsteigenden Beweisgang verwendet, wird man es auch als statthaft empfinden, wenn der Rhetor Xenokrates' Worte dieser Absicht entsprechend abwandelt, vor allem, wenn er dabei ihren Inhalt bestehen läßt.

Ausgangspunkt für diese Demonstration der Absolutheit der Monade ist bei Favonius der – allerdings etwas gewaltsam eingeführte (s.u.) – Gegensatz von numerus und numerabile (§ 5 p. 17, 15–16). Nachdem er das numerabile (v. 17–18) der ontologisch höher stehenden Zahl untergeordnet hat, führt er die Wesenheiten vor, die bereits einen intensiveren Grad der Einheit besitzen und infolge ihrer Unteilbarkeit mit ihrer Substanz identisch sind. Da er die dialektische Struktur von Seele und Gott schon zu Beginn des Kapitels (§ 2. 4) dargelegt hatte, für die Deduktion der Monade jedoch den Begriff des numerus neu einführen mußte, war nun zwar von der Zahl auszugehen, diese jedoch zugleich im Unterschied zu Xenokrates' Blickrichtung auf die Stufe der bereits genannten Substanzen dieser Art hinaufzuheben: aus diesem Aufbau erklärt sich die Umkehrung des Xenokrateszitats zu einer Beschreibung der Zahl mit Hilfe der als bekannt vorausgesetzten Wesenheiten „animus" und „deus". Von jener Stufe wird endlich (§ 7, p. 17, 20 ss) das „unum ac singulare tantummodo" der Monade als Gipfel dieser aufsteigenden

[44] Nach Krämers Exegese gipfelt die xenokratische Einleitung des Kapitels in jenem Zitat und findet hierin ihre Bestätigung, ohne daß die folgenden Schlußsätze beachtet würden; Sicherl geht zwar von jenen abschließenden Bemerkungen aus, läßt jedoch (p. 704) die Verwechslung von Zahl und Monade ebenfalls durch ihre xenokratische Gleichsetzung mit „Geist und Gott" besiegelt werden.

Linie abgehoben (Sed illud etc.) und sogleich (v. 21–22) dessen absolute Einheitlichkeit durch die Analyse der „quantitas" erwiesen, die „ducetur ab uno, texetur ab uno desinetque in unum" und die dadurch das monadische, abstrakte unum als letzte, nicht weiter aufzulösende Größe erkennen läßt. Zwar gebraucht Favonius an dieser Stelle den terminus „quantitas"; daß damit jedoch die monadische Zahl – die er kurz zuvor (c. 4, 1 p. 15, 18) schon einmal „quantitas congregabilis" genannt hatte – gemeint ist, zeigen die beiden Bestimmungen „texetur ab uno" und „desinet in unum". Beide lassen sich weder von den aus materiellen partes zusammengesetzten und endlos teilbaren Sinnendingen noch von den in λόγοι bzw. in virtutes differenzierbaren Substanzen der Seele und Gottes aussagen, wohl aber von der aus Monaden bestehenden und über diese Grundelemente hinaus nicht weiter teilbaren monadischen Zahl verstehen. Wenn somit Favonius ganz bewußt auf die Entwicklung der Monade aus der Zahl Wert legte und den numerus deshalb in seine Abhandlung über unum und unum solum einführte, ist die Anpassung des Xenokrateszitats an diesen Gedankengang wohl begründet.

Die Annahme, Favonius spreche auch im Monadenkapitel vom μοναδικὸς ἀριθμός, wird durch seine Analyse der „quantitas" endgültig bestätigt. Zugleich nötigt aber die bessere Berücksichtigung der Funktion, die diesem Begriff für den Gedankengang des Passus zukommt, die bisherige Interpunktion zugunsten von van Weddingens Vorschlag aufzugeben. Wenn Favonius nämlich im vorletzten Satz des Kapitels (p. 17, 21–22) die Erklärung nachliefert: „Quantam enim velis colligas quantitatem, ducetur ab uno, texetur ab uno desinetque in unum", so kann die davorstehende und einer solchen Erhellung bedürfende These eben nicht, wie bisher vermutet wurde, die Zahl als völlig einheitliches und allem voraufgehendes „unum ac singulare tantummodo" ausgegeben haben. Vielmehr weist die dreifache Explizierung der monadischen Struktur der Zahl eindeutig auf die Sonderstellung der Monade hin,[45] wie sie in van Weddingens Text zum Ausdruck kommt, in dem die bisher als zwei verschiedene Bestimmungen des numerus ausgelegten Begründungen des Xenokrateszitats in einem Hinweis auf die dialektische Struktur der Zahl

[45] Ähnlich läßt Chalcidius c. 39 (p. 105, 6 ss Wr. = 88, 17 ss Wa.) die Unaufhebbarkeit der Monade aus der Teilung der monadischen Zahl resultieren: „Cum enim sit (sc. singularitas) origo numerorum omnibusque ex se substantiam subministret ..., ceteris numeris incrementis imminutionibusque mutatis atque ex propria natura recedentibus, sola inconcusso iure est atque in statu suo perseverat semper eadem, semper immutabilis et singularitas semper".

und in eine hiermit kontrastierende dreigliedrige Beschreibung der Absolutheit der Monade aufgelöst sind: „Non enim aliud est (sc. numerus) quam quod ei subest. Sed illud ipsum, quod est unum ac singulare tantummodo, ante omnia,[46] in omnibus et post omnia". Die Parallelität der beiden Sätze ist so offenkundig, daß Favonius sie unmöglich im selben Augenblick teils zur Identifizierung von Zahl und Monade, teils zur Betonung der Teilbarkeit der Zahl in μονάδες verwendet haben kann: beide involvieren vielmehr – der erstere (Sed illud etc.) als These, der letztere (Quantam enim etc.) in Form des erklärenden Exempels – die aus der Rolle der Monade als principium und substantia der Zahlen resultierende Lehre von der Zahl als σύστημα μονάδων, das (wie alles Seiende) von der Monade ausgeht, (dazu aber) aus Monaden aufgebaut ist und in nicht weiter teilbare Monaden wieder zergliedert werden kann.[47] Van Weddingens Textänderung erscheint damit vor dem bisher geübten Konservativismus und dessen den Sinn der Stelle zum Nachteil des Autors verdunkelnden Auswirkungen gerechtfertigt.[48]

IV. Die vorgeschlagene Deutung und Interpunktion der Schlußsätze

---

[46] Der Gebrauch des Neutrums resultiert aus der Transzendentalität der Monade gegenüber allem Niedrigeren; daß die These jedoch vornehmlich auf das Beispiel der Zahl Rücksicht nimmt, zeigt die Bestimmung „in omnibus", die nur vom μοναδικὸς ἀριθμός und dessen Substanz ausgesagt werden kann.

[47] Zu dieser Bedeutung des „post omnia" vgl. Fav. 5, 7 fin (pereuntibus aliis, quae id recipere possunt, immutabile perseverat), Mart. Cap. 7, 731 (monadem ... solam seminarium esse solamque mensuram et incrementorum causam statumque detrimentorum), Augustin, *epist.* 3, 2 (non licet numerum ultra monadem resolvere). Bei zwei christlichen Autoren, Claud. Mamertus (*anim.* 92, 26) und Cassiodor (*in psal. 1 concl.* = ML 70, 34BC = CC 97, 38 s) wird das letzte Glied dieser dreifachen Bestimmung der Rolle der Monade in den Zahlen zu „in uno" abgewandelt, was aber beiden Schwierigkeiten bereitet. Cassiodor behält trotz dieser Neuerung die Ansicht bei, die Zahl lasse sich auch wieder auf das unum „revocare", während Claudian in diesem dritten Glied bald das „perficiens" der Zahl (p. 93, 17 E.), bald den Erzeuger der jeweils nächsthöheren Zahl (p. 93, 20 ss E.) erblickt. Der Grund für diese Abweichung von der Tradition ist wohl aus Cassiodors Symbolik zu ersehen, die den Rang der Monade im Bereich der Zahl mit dem Christi vergleicht und dafür die sonst der Trinitätsspekulation dienende dreifache Bestimmung *Röm.* 11, 36 verwendet: „Nec vacat quod Dominus Christus est positus in principio numerorum. Unitas quippe ... simplex atque perfecta est, ... in seipsa perenniter manens: a quo fonte multitudo numerorum sic egreditur, ut ad eam semper, quamvis multiplicata, revocetur. ... Merito ergo in hoc initio calculi ponitur Christus, quia, sicut dicit Apostolus: Ex ipso enim, et per ipsum, et in ipso sunt omnia".

[48] Die Ellipse von „est" in dem neuentstandenen Hauptsatz ist zwar bei Favonius selten (p. 17, 15 s. 29, 23. 33, 1. 35, 3), dafür ist aber die bisher angenommene asyndetische Reihung zweier gleichgewichtiger Relativsätze ganz ohne Parallele. Favonius verwendet in solchen Fällen die Konjunktion unter Wegfall des zweiten Relativpronomens (p. 39, 1) oder wandelt das zweite Relativpronomen in ein demonstratives um (p. 37, 30).

des Monadenkapitels fügt sich nun zwar harmonisch in die antike Arithmetik wie in Favonius' frühere Ausführungen über Zahl und Monade (c. 3–4) ein, macht aber das von der älteren Exegese wenig beachtete Problem dringlicher, daß der Rhetor seinen Beweisgang für die Monade mit der These beginnen läßt (§ 5, p. 17, 15–16): „Illud igitur numerus; hoc, quod numerabile est, recte dicetur". Mit ihr wäre nicht nur neben der legitimen Gleichsetzung des materiell-teilbaren ἡνωμένον mit dem ἀριθμητόν die irrige Definition des „unum solum" als einer Zahl[49] aufgestellt, sondern zugleich auch mitten in die Ausführungen über die Eigenschaften der Eins eine Diskussion über die viel umfassenderen Begriffe „numerus" und „numerabile" eingeschoben, obwohl der Dispositionsangabe c. 4, 3 (p. 15, 24 ss) zufolge die Besprechung der allgemeinen Termini mit c. 4 abgeschlossen und von der speziellen Untersuchung der Eins (c. 5) und der einzelnen Zahlen (c. 6 ss) abgelöst worden war. Nimmt man wie Krämer und Sicherl an, daß Favonius mit „unum solum", das hier durch „illud" rekapituliert wird, die Monade selbst meine und mit der Bestimmung „illud igitur numerus" der Zahl das Prädikat der Monade verleihe (Krämer) bzw. die Zahl mit der Monade verwechsle (Sicherl), so wäre der Übergang vom unum solum zum numerus ebenso reibungslos, wie der parallele Wechsel vom materiellen unum zum numerabile. Dabei wird jedoch von beiden Exegeten übersehen, daß Favonius die Zahl zusammen mit dem numerabile erwähnt und sie auch an diesem Gegenbild weiter bestimmt, d.h. den traditionellen Gegensatz von ἀριθμός und ἀριθμητόν wiederholt. Da zudem feststeht, daß der Rhetor mit unum solum die dialektische Einheit von Seele und Gott meint, mit numerus die monadische Zahl bezeichnet und endlich diesem unum solum das Prädikat der Zahl[50] verleiht, werden diese Erklärungsversuche hinfällig, so daß die Merkwürdigkeit bestehen bleibt, daß Favonius zwar die monadische Zahl absichtlich in den Kontext einführte, um aus ihr die Monade ableiten zu können, im Zusammenhang mit der Untersuchung von unum solum und unum aber kein

[49] Nach antiker Auffassung beginnen die Zahlen erst mit der Zwei (vgl. z.B. Macrob., *comm.* I 6, 18; Mart. Cap. 7, 732; Fav. Eul. 4, 3 p. 15, 24), da die Stelle der Eins von der infolge ihrer Unteilbarkeit nicht als Zahl anzusehenden Monade eingenommen wird. Daß Favonius strenggenommen nicht die Monade, sondern das „unum solum" als Zahl auszugeben scheint, ist wegen dieser prinzipiellen Unmöglichkeit, die Reihe der Zahlen schon vor der Zwei beginnen zu lassen, hier unerheblich.

[50] Damit ist zugleich die von unserer Deutung her naheliegende Möglichkeit versperrt, schon hier eine Anspielung auf die dialektische Struktur der Zahl zu sehen: auch dafür müßte „unum solum", nicht „numerus" Prädikatsnomen sein.

Ansatzpunkt gegeben ist, aus dem dieser neue Terminus hätte hervorgehen können. Verschärft wird das Problem noch dadurch, daß zwischen die Einführung (p. 17, 15) des für diese Argumentation allein wichtigen Begriffs „numerus" und deren Entfaltung (p. 17, 20 ss) ein Hinweis auf das numerabile und eine Aussage über dessen Unterordnung unter die allgemeingültige Zahl (p. 17, 16–18) eingeschoben ist, die zum eigentlichen Inhalt des Monadenkapitels nicht beitragen.

Läßt schon diese unmotivierte Abschweifung des Rhetors mit ihrer beflissenen Wiederholung geläufigen, aber hier überflüssigen Wissensstoffes vermuten, Favonius schließe sich einem in der Tradition fest vorgeformten Argument an, so findet dies in arithmetischen Darlegungen der Kaiserzeit seine Bestätigung, die den Gegensatz zwischen μονάς und materiellem ἕν, der häufig zur näheren Definition der Monade verwendet wird, auch zum Erweis der Nichtidentität von Zahl und Gezähltem und damit zur Demonstration der Allgemeingültigkeit der Zahl gegenüber den ἀριθμητά heranziehen, ohne daraus Folgerungen für das Verhältnis von Zahl und Monade ziehen zu wollen. So dient z.B. in Plotins Abhandlung über die Zahlen (VI 6) das Argument, daß in der Junktur εἷς ἄνθρωπος Mensch und Eines nicht identisch sein könnten – ein Argument, das der Philosoph in seiner Schrift Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός (VI 9, 2) zum Beweis der Absolutheit des monadischen ἕν gegenüber den vielteiligen ἡνωμένα auswertet – mehrfach dazu, die Verschiedenheit von Zahl und gezähltem Objekt darzutun (VI 6, 5. 9. 10). Plotins Vorgehen wird noch auffallender dadurch, daß er in unmittelbarer Verbindung mit diesem Beweisgang dieselbe These auch mit der δεκάς (VI 6, 5. 10) oder δυάς (VI 6, 9) zu demonstrieren sucht, ohne auf die Differenz zwischen diesen Zahlen und dem nur analog zu ihnen aufzufassenden Einen hinzuweisen,[51] so daß die Annäherung der beiden Begriffe bis zu der Angabe reicht (VI 6, 10 fin): „Ἡμεῖς δέ φαμεν πρότερον (sc. τῶν ὄντων) τὸ ἓν καὶ τὸν ἀριθμόν". Während Syrian (*in met.* 59, 23 ss Kroll) in gleicher Weise gegen Aristoteles' Gleichsetzung von ἕν und ὄν (1003b 22 s) die Nichtidentität von δεκάς und δέκα ἄνθρωποι sowie von ἕν und dem einen

---

[51] Vgl. z.B. das unterschiedslose Nebeneinander von Einheit und Dekas VI 6, 9 fin: „Ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ ὄντι τὸ ἕν· ἤδη γὰρ ἂν εἴη ἓν πρὶν τυχεῖν τοῦ ἕν, καὶ ἤδη τὸ τυγχάνον τῆς δεκάδος δεκὰς πρὶν τυχεῖν τῆς δεκάδος". Ebenso wird VI 6, 5 an die Darlegungen über ἕν und ὄν die parallele Ausführung über δεκάς und δέκα ὄντα nur mit Hilfe der Partikel τοίνυν angeschlossen, obwohl es sich statt um eine direkte Folgerung um einen Analogieschluß handelt.

Sokrates einwendet, verbinden die μαθηματικοί bei Sextus Empiricus (*dogm.* IV 285 ss; *math.* IV 11–13; *pyrrh.* III 156–157) das aus der Vorstellung des ἕν genommene Argument und den Aufweis der analogen Priorität der Zahl noch enger: statt wie Plotin auch Zahlenbeispiele anzuführen, lassen sie die Verschiedenheit von ἀριθμός und ἀριθμητόν unmittelbar aus der Nichtidentität von ἕν und ἓν φυτόν hervorgehen.[52] Angesichts solcher Annäherungen der sonst getrennten Bereiche ist es kaum erstaunlich, wenn die zwischen Zahl und Monade im Hinblick auf die jeweilige Entsprechung im Materiellen bestehende Analogie nur bei Theon von Smyrna (p. 19, 13 ss Hiller) ausdrücklich als solche genannt wird.

Die Erkenntnis, daß Favonius' Exkurs auf dieser Tradition beruht, erklärt nicht nur die im Kontext unmotivierte Einführung des Begriffspaars „numerus/numerabile" anstelle des für den weiteren Verlauf des Kapitels – ob man diesen nach der älteren oder nach der hier vorgeschlagenen Deutung verstehen will – allein relevanten numerus, sondern macht ebenso das Vorkommen einer Äußerung über die Allgemeingültigkeit der Zahl und die Andersheit des Zählbaren in einer Diskussion allein über unum solum und unum begreiflich. Sie zeigt endlich, daß es dem Rhetor trotz seiner unpräzisen Formulierung auch an dieser Stelle (p. 17, 15 s) ebensowenig um eine Identifizierung des „unum solum" mit der Zahl ging wie den anderen Benutzern dieses Arguments. Vielmehr führt ihn die Erinnerung an die zweifache Tradition jenes Beweisganges dazu, auf die Distinktion von unteilbarem unum solum und teilbarem unum, d.h. auf die eine Version des Arguments,[53] die trotz des Ausschlusses der Eins aus den Zahlen übliche Wendung jener Distinktion zu einer gegenseitigen Abgrenzung von ἀριθμός und ἀριθμητόν folgen zu lassen, um so den Ausgangspunkt für die ebenfalls in der Tradition vorgebildete[54]

---

[52] Besonders instruktiv *pyrrh.* III 156: „... καὶ ὅτι ἕτερόν τι ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς (!) παρὰ τὰ ἀριθμητά, κατασκευάζουσι λέγοντες, ὅτι εἰ τὸ ζῷον κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐστίν, εἰ τύχοι, ἕν (!), τὸ φυτόν, ἐπεὶ μή ἐστι ζῷον, οὐκ ἔσται ἕν".

[53] Zwar entspricht Favonius' unteilbar-differenzierbares „unum solum" nicht vollständig dem monadischen ἕν; das Schema, nach dem er das unteilbare unum solum des Unkörperlichen mit dem teilbaren unum der Sinnendinge konfrontiert, entspricht jedoch dem jener Version des Arguments zugrundeliegenden Gegensatz. Daß Favonius diesen subtilen Unterschied bei der Heranziehung des Begriffspaars ἕν/ἡνωμένον außer acht ließ, fällt daher kaum ins Gewicht, zumal in seiner Erörterung weitere Fälle solcher Oberflächlichkeit anzutreffen sind.

[54] Vgl. z.B. Augustin, *lib. arb.* II 8, 22–23; Chalcidius c. 39 (p. 105, 6 ss Wr. = 88, 17 ss Wa.); Mart. Cap. 7, 731.

Herleitung der absoluten μονάς aus der Struktur der monadischen Zahl zu gewinnen.

Mag daher auch das Monadenkapitel des Favonius durch die Ungunst der Überlieferung und die Unklarheit seiner Formulierung leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben, so ermöglicht doch die genauere Beachtung der spärlichen Hinweise auf die eigentliche Bedeutung der von ihm gebrauchten Termini – so im Falle von „animus", „numerus" und „unum ac singulare tantummodo" – und die bessere Berücksichtigung seines allerdings erst am Kapitelende faßbar werdenden Gedankenganges eine angemessenere Würdigung dieses Abschnittes. Mit ihr entfällt sowohl der Vorwurf des Selbstwiderspruchs und des irrigen Abweichens von der allgemeinen Lehrtradition (Sicherl) als auch der Zwang, zur Erklärung der scheinbaren Singularitäten des Kapitels Xenokrates heranzuziehen und dafür die Umdeutung des „animus circa corpora divisibilis" zum Νοῦς, des „numerus quo numeratur" zum εἰδητικὸς ἀριθμός und des differenzierbaren „unum solum" als einer besonderen Seinsweise zur Substanz der Monade selbst in Kauf zu nehmen. Freilich setzt dieser dritte Deutungsversuch voraus, daß man Favonius die Kenntnis einer so entlegenen neuplatonischen Theorie wie der von der Analogie zwischen Seele und mathematischer Zahl zutraut. Daß Bedenken dagegen unangebracht sind, ergibt sich aber aus den fast gleichzeitigen Hinweisen E. L. Fortins und P. Hadots[55] auf eine in der Favoniusliteratur noch nicht gebührend berücksichtigte[56] Besonderheit im Lehrstoff des Rhetors: neben Claudianus Mamertus (p. 30, 24 ss. 65, 5. 82, 6 Engelbrecht), Marius Victorinus (*adv. Ar.* I 30, 30 ss. III 2, 35 ss. IV 8, 26 ss. 29, 30 ss Henry) und dessen arianischem Gegner Candidus (I 6, 14–17 Henry) vertritt nur noch Favonius (6, 1 p. 17, 24–26) die These eines „stabilis motus" (Fav., Claud.) oder „cessans motus" in der Substanz Gottes oder der obersten Monade, der ungenannten theologi zufolge der Wendung dieses Urprinzips nach außen voraufgehe. Vorläufer dieser Theorie mögen im Corpus Hermeticum[57] oder bei Plotin[58] zu entdecken sein; für den unselbständigen Favonius kommt jedoch nur der Anschluß an die

---

[55] E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle* (Paris, 1959) 107; P. Hadot, *Marius Victorinus, Traités théol. sur la Trinité, t. II: Commentaire*, Sources Chrét. LXIX (Paris, 1960) 933f.

[56] Nur Borghorst (*op. cit.* 52, 2) und Krämer (*op. cit.* 43) nehmen von dieser Singularität Notiz, verharmlosen sie aber zu einer „levissima discrepantia" bzw. zu einer nur im „Detail" bestehenden Abweichung gegenüber der Tradition.

[57] F. Bömer, *Der lat. Neuplatonismus*, Klass.-Phil. Stud. VII (Leipzig, 1936) 170.

[58] Fortin, *op. cit.* 108; Hadot, *l. cit.*

schon ausgebildete, dafür aber abgelegene Lehrmeinung in Frage.[59] Das Vorkommen einer solchen Besonderheit in seinem Werk erlaubt es aber wohl, ihm auch die Kenntnis der an Xenokrates' Definition entwickelten, wenig verbreiteten Analogie von Zahl und Seele und deren Auswertung zu einer Demonstration des absoluten unum aus der dialektischen Struktur jener Zahl heraus zuzuschreiben.

Bonn, Ahrweg 34

[59] Für Favonius' Nähe zu dieser Theorie spricht auch die Gleichheit der übrigen Termini: zu seiner Junktur „primus motus" vgl. Mar. Vict., *adv. Ar.* IV 8, 27, zur Bezeichnung der Emanation als „foras egredi" (p. 17, 26) vgl. Cand. I 6, 17.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 128–136; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

TEXT PARALLELS BETWEEN THE VITA HYPATII OF CALLINICUS AND THE PSEUDO-MACARIANA

BY

G. J. M. BARTELINK

There exist some remarkable, hitherto unnoticed parallels between the *Vita Hypatii*[1] (a monastic biography, written probably about 450 by the monk Callinicus and describing in a simple, popular style the life of the first abbot of the monastery of Rufinianae, near Chalcedon on the Bosphorus), and the writings of Pseudo-Macarius[2], which latter form a subject of discussion at present, particularly their relationship to the works of Gregory of Nyssa.

The correspondences between the *Vita Hypatii* and the writings of Pseudo-Macarius[3] are not to be found in the properly biographical parts

---

[1] Edition: *Callinici De Vita Hypatii Liber*, ediderunt Seminarii Philologorum Bonnensis Sodales, Lipsiae, 1895. The text, interesting from a cultural-historical and linguistical point of view, has been too little examined. See: H. Mertel, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden* (München, 1909) p. 37[1]: "Beeinflüssung des Callinicus durch die Vita des Athanasius macht sich auch sonst noch bemerkbar und verdient näher untersucht zu werden." Krüger (*Theologische Literaturzeitung* 21 (1896) 451) remarks on the address of Hypatius 83 vv.: "aus manchen Sätzen scheint archaistisches Gut durchzuschimmern, und es lohnt vielleicht der Mühe dem nachzugehen." Concerning the text see: H. van Herwerden, Ad Callinici de Vita s. Hypatii librum, *Revue philologique* 20 (1896) 57-59; G.J.M. Bartelink, Quelques observations sur le texte de la Vita Hypatii de Callinicus, *Vig. Christ.* 10 (1956) 124-126.

[2] Editions: Migne, *P.G.* 34; G. L. Marriott, *Macarii Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius*, Harvard Theological Studies V (Cambridge Mass.-London, 1918); B. Klostermann-H. Berthold, *Neue Homilien des Makarius Symeon.* I Aus Typus III, Texte und Untersuch. 72 (Berlin, 1961); H. Dörries-E. Klosterman-M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Patristische Texte und Studien IV (Berlin, 1964).

[3] In the edition of Dörries-Klostermann-Kroeger are found two references to the *Vita Hypatii*, but these are not direct parallels, but more general correspondences: p. 112, note 110 (on the burning of the devil, together with references to the *Passio Bartholomaei*, the *Apophthegmata Patrum* and the *Vita Antonii* of Athanasius) and p. 296, note 2, where the different meanings of the expression μονήρης βίος are discussed.

of the *Vita*, but in the lengthy addresses of Hypatius to the monks, which the author inserted in the work to stress its edifying character. These are the very parts which those who have studied biography as a literary genre have considered to be alien elements in biography.[4] It is easy to understand that the parallels with the homilies of Pseudo-Macarius appear exactly in the homiletic parts of the *Vita Hypatii*. The points of contact are to be found primarily in those parts where the paraenetic element plays a role.

I must first of all acknowledge the caution with which one must employ the method of working with text parallels, and the limits of this method in establishing relations between texts, or in determining a source. The point has well been made that, in a text with a technical and specialised character, borrowing (in a direct or indirect way) is probable, but that in expressions of a more general character the influence of common language is extraordinarily great.[5] As we have to do with the monastic world here, we have to consider the possibility of coined expressions, unknown to us because they belong to oral tradition, and because monastic literature has only partially come down to us.

A quite literal correspondence is found between Ps.-Macarius, *Hom.* 27,4 and *Vita Hypatii* 131,20. Ps.-Macarius, *Hom.* 27,4: "And so, to be a real Christian is not a common thing" (Οὐκ ἔστιν οὖν τὸ τυχὸν ὁ Χριστιανισμός). *Vita Hypatii* 131, 20: "Children, being a real Christian is not a common matter" (Τεκνία, οὐκ ἔστι τὸ τυχὸν Χριστιανισμός). It is possible that this formula, nearly a slogan form, ultimately goes back to Plato, *De Republica* 352 d: "Our argument is not about a common matter (περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος) but about the question in what way man has to live."[6]

As well in the *Vita Hypatii* as in the Homily of Pseudo-Macarius, the sentence just cited introduces a new passage. The context, however, is somewhat different. In the *Vita Hypatii* there follow some admonitions that the monks ought to strive for eternal life. To be a real Christian is something which is worth exertion. In Pseudo-Macarius the idea that

---

[4] See Mertel, *o.l.*, p. 40: "Halb Erbauungsbuch und halb Vita und dadurch keins von beiden."

[5] See: Christine Mohrmann, Problèmes philologiques et littéraires, *Augustinus Magister*, III (Paris, 1954) p. 27-41.

[6] οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν. The turn οὐ τὸ τυχόν is to be found in some other passages in the *Pseudo-Macariana*: *Hom.* 53, 9 ἁμαρτίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν (Marriott, p. 32); *Hom.* 53,13 οὐ γὰρ οἱ τυχόντες (Marriott, p. 35).

one has to struggle is also present, but it is not so stressed. Here prevails the idea that genuine Christendom is a great mystery, alien to this world. As a brother of Christ, man possesses a sublime dignity.

We will not exclude the possibility that a similar sentence to the one quoted was current in monastic circles: although we know nothing of it. On the other hand the pregnant use of Χριστιανισμός (to be a real Christian), as we find it in Ps.Macarius, *Hom.* 27,4, and of Χριστιανός (a true Christian), is also found elsewhere in Pseudo-Macarius,[7] and shows that the text cited above is in harmony with this authors way of thinking. Moreover, analogous formulations with Χριστιανισμός are found in Ps.-Macarious; for example *Hom.* 26,6: ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς λίθος ἐστι προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου.

There exists an evident resemblance between Ps.-Macarius, *Hom.* 26,11 and *Vita Hypatii* 63,20. In Ps.-Macarius it is said that efforts in the ascetic domain bring about an inner liberation (this concept is Messalianistic). "Every day he must have the hope, the joy and the expectation of the kingdom to come, and he should say: 'If I am not liberated today, I shall be liberated tomorrow'" (ὀφείλει δὲ ἔχειν καθ' ἡμέραν τὴν ἐλπίδα καὶ τὴν χαρὰν καὶ τὴν προσδοκίαν τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ἀπολυτρώσεως καὶ λέγειν· 'ἐὰν σήμερον οὐκ ἐλυθρώθην, αὔριον λυτροῦμαι'). In the *Vita Hypatii*, on the other hand, the text relates to resistance to severe temptation: "He must not despair of himself because of the great struggle, but say, full of confidence: 'If I am not liberated of it today, I will be liberated of it tomorrow, and if it is not within five years, it will be within ten'" (μὴ ἀπογνῷ ἑαυτοῦ διὰ τὸν πόλεμον ἐκεῖνον, ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι κἂν μὴ σήμερον ἐλυτρώθην, αὔριον λυτροῦμαι, κἂν μὴ εἰς τὴν πενταετίαν, εἰς τὴν δεκαετίαν).

The formulation of the sentence is nearly identical in both cases. In Ps.-Macarius λυτροῦσθαι and λύτρωσις are often found (in contrast with the *Vita Hypatii*). Inner liberation is an important theme in the *Pseudo-Macariana*.

Another evident parallel concerns an allusion in corresponding wording to *Luc.* 10,30 (ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆθον ἀφέντες ἡμιθανῆ: the parable of the Good Samaritan). In Ps.-Macarius, *Hom.* 30,7 it is said of the fallen man: "he wrapped his soul in darkness, a bitter and evil darkness. For he was ruled by the ruler of the darkness.

---

[7] Compare e.g. *Hom.* 27,20 καὶ μετὰ πολλοῦ δρομοῦ καὶ ἀγῶνος ἀποφέρεται τὰ νικητήρια καὶ γίνεται Χριστιανός.

He was the man, who was wounded by the robbers and was half dead, who went down from Jerusalem to Jericho" (σκότος τοίνυν ἐνεδύσατο ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ, σκότος πικρὸν καὶ πονηρόν· ἐβασιλεύθη γὰρ ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος τοῦ σκότους. οὗτος ἦν ὁ τραυματισθεὶς ὑπὸ τῶν λῃστῶν καὶ ἡμιθανὴς γεγονώς, κατερχόμενος ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχώ). Again in the Vita Hypatii the context is different. There Hypatius says with compassion of a man, who is possessed by the devil (*Vita Hypatii* 102,18): "This is the man who was knocked about by the robbers, the demons, and who is half dead" (οὗτος ἐστὶν ὁ ὑπὸ τῶν λῃστῶν δαρείς, τῶν δαιμόνων, καὶ ἡμιθανὴς γεγονώς). In the *Vita Hypatii* the robbers are explained as demons.[8] The supposition of the Bonn editors, that δαιμόνων in the text of the *Vita Hypatii* is a gloss (p. VII) seems to find confirmation by the parallel in the text of Ps.-Macarius, which has no explanation of λῃσταί.[9] Ps.-Macarius follows the tradition that the man who has fallen into the hands of robbers is the man who has fallen into sin.

We cannot exclude the possibility that similar sentences and expressions were current in monastic circles, but it also does seem quite possible that these evident parallels admit the conclusion that an immediate relation exists between the two writings. The fact that the text parallels are firmly embedded in the *Ps.-Macariana* merits attention, notwithstanding the circumstance that the part of the *Vita Hypatii* which can be compared to the Ps.-Macarian homilies is rather small. This might be, perhaps, an argument that borrowing from the Ps.-Macarian homilies is more probable than vice-versa.

Besides the extensive parallels already mentioned, there are a number of instances which involve parts of sentences and the use of an image. *Vita Hypatii* 57,6 ss. seems to be related to Ps.-Macarius, *Hom.* 10, Typus III (Klostermann-Berthold, p. 54,16 ss.): in both cases, there is mention of the smith and the architect and their work is compared with spiritual matters. Ps.-Macarius, *Hom.* 10: "As in the visible world the architect, the smith and the silver-smith produce a piece of work by holding objects in the fire and so making a work of art" (Ὥσπερ ἐν τοῖς

---

[8] See: G. J. M. Bartelink, Les démons comme brigands, *Vig. Christ.* 21 (1967) p. 19. In the *Pseudo-Macariana* λῃστής is also used of the hostile power in the heart of man. An other formula with οὗτός ἐστιν in: *Macarii epistula magna* (W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden, 1954) p. 277, 11).

[9] See also: *Callinici de Vita Hypatii Liber*, p. VII on the second gloss in this passage. The manuscript Athos Philotheou 8, unknown to the Bonn editors, does not have that gloss.

φαινομένοις ὁ ἀρχιτέκτων ἔργον τι ποιεῖ καὶ ὁ χαλκεὺς καὶ ὁ ἀργυροκόπος βάλλων σκεύη εἰς πῦρ καὶ ποιῶν ἔργον). *Vita Hypatii* 57,6 ss.: "Children, if I were a smith or an architect (thus says Hypatius), wouldn't you imitate me to learn that profession? Now also you should become as I am, you should learn the fear of God and how to please God" (Τέκνα, χαλκεὺς εἰ ἤμην ἢ τέκτων, οὐκ ἄν με ἐμιμήσασθε, ἵνα μάθητε τὴν τέχνην; καὶ νῦν γίνεσθε ὡς ἐγὼ καὶ ὑμεῖς, μάθετε φόβον κυρίου καὶ πῶς εὐαρεστεῖται ὁ θεός).

The occurrence of the verb διατίθεσθαι in similar context could be an indication of a relation between Ps.-Macarius, *Hom.* 26,11 and *Vita Hypatii* 92,8.[10] Ps.-Mac., *Hom.* 26,11: "This is a mark of being a true Christian, when a person, however much he exerts himself and how many good works he is doing feels that he has done nothing exceptional" (Τοῦτο δέ ἐστι σημεῖον τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὅσα ἂν κάμῃ καὶ ὅσας ἂν ποιήσῃ δικαιοσύνας, ὡς μηδὲν ποιήσας διακεῖσθαι). *Vita Hypatii* 92,8: "On the other hand you should not pretend, when mortifying yourselves, praying or doing good, that you do something important" (μὴ πάλιν ἐγκρατευόμενοι ἢ εὐχόμενοι ἢ καλόν τι ποιοῦντες ὡς μέγα τι πράττοντες διατεθῆτε).

Another parallel can be found in ὑποστέλλει ἡ χάρις ἀπ' αὐτοῦ (*Vita Hypatii* 92,22: "grace leaves him") and several passages from Pseudo-Macarius, where this formula is remarkably frequent. On the other hand, a difference in use is notable. In the *Pseudo-Macariana*, we find the idea, that grace sometimes leaves a man, for his own good, and according to the dispositions of God (κατ' οἰκονομίαν *Hom.* 27,20). Thus in *Hom.* 26,7 Job is spoken of. God permitted that he be left in hands of the devil. Likewise grace can leave man in general so that his soul is abandoned to temptations (ἡ χάρις ὑποστέλλει καὶ παραδίδοται ἡ ψυχὴ πειρασμοῖς). In the *Vita Hypatii* we find only one passage with ὑποστέλλειν (92,22). Besides, the context is quite different: when a person is subject to pride, the grace of God disappears. "For when a person in pride glorifies himself, grace at once is leaving him" (ἐὰν γάρ τις οἰηθεὶς ἐπαινέσῃ ἑαυτόν, εὐθὺς ὑποστέλλει ἡ χάρις ἀπ' αὐτοῦ).

As well in the Pseudo-Macariana (*Hom.* 40,8) as in the *Vita Hypatii* (84,9), we find the expression "to distinguish the bitter from the sweet" (διακρίνειν τὸ πικρὸν ἀπὸ τοῦ γλυκέος).[11] In both cases τὸ πικρόν is

[10] We have already established a parallel between Ps.-Macarius, *Hom.* 26,11 and *Vita Hypatii* 63,20.

[11] Compare *Is.* 5,20.

sin and terrestrial life with its allurements, but in the passage mentioned above different shades of meaning are stressed. In Ps.-Macarius is put forward the prayer for grace, by which the soul is absorbed in love of God. In the *Vita Hypatii*, however, is spoken of resistance to the temptations of the devil, who uses worldly enjoyments as a lure; in this situation man entreats God to enlighten his spirit that he may discern the bitter from the sweet. Perhaps there is an indication that both passages are in relation to each other in some corresponding terms that are found in both texts near the passages mentioned above.[12]

Less evident is the correspondence in the use of the expression σκότος ἀγνωσίας (*Vita Hypatii* 88,17 and Ps.-Macarius, *Hom.* 5,3). Apart from the combination of the words both passages are quite different. According to Krüger,[13] *Vita Hypatii* 88,17 ("that he found us worthy to come from the darkness of ignorance to the light of his knowledge", ὅτι κατηξίωσεν ἡμᾶς ἐλθεῖν ἀπὸ σκότους τῆς ἀγνωσίας εἰς τὸ φῶς τῆς γνώσεως αὐτοῦ, said of the monks who have left the world)[14] goes back to I *Clem.* 59,2 ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ("He called us from darkness to light, from ignorance to the full knowledge of the glory of his name"). But rightly Zahn referred for I *Clem.* 59,2 to I *Petr.* 2,9 (τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς). It is quite improbable that the passage in the *Vita Hypatii* depends on I *Clem.* 59,2. It has a biblical background[15] (cf. also φῶς γνώσεως *Osee* 10,12). Τὸ τῆς ἀγνοίας σκότος being found in Clement of Alexandria[16] and similar expressions being current in Alexandrian circles, it is probable that we have here to do with a current expression, a fact which makes borrowing something which is difficult to establish.[17]

Apart from the possibility of common lost or unknown sources (oral or

---

[12] Ἀνάπαυσις (in Ps.-Macarius of the refreshment of the soul, in the *Vita Hypatii* of the body; a comparison with ἄγκιστρον, but in both cases elaborated and used quite differently; ἄρχεται ἐπιζητεῖν Ps.-Macarius, *Hom.* 40,8 and ἄρχεται ζητεῖν *Vita Hypatii* 84,6. Πικρός is in the *Pseudo-Macariana* a very current term (epithet of darkness, death and evil).

[13] *o.l.*, 451.

[14] The text of Ps.-Macarius, *Hom.* 5,3: καὶ σκότους ἀγνωσίας, πηρώσεως καὶ λήθης ἐμπίμπλησι πᾶσαν ψυχήν.

[15] Cf. *Col.* 1,13; I *Clem.* 36,2; also *Test. Levi* 4,3 and 18,9.

[16] *Strom.* V 3,17,3 ἐν πολλῷ τῷ τῆς ἀγνοίας σκότει; *Paedag* I 6,29,4 ἡ ἄγνοια δὲ τὸ σκότος; *Paedag.* II 9,80,1 ἐν τῷ τῆς ἀγνοίας σκότῳ.

[17] The concepts σκότος and φῶς play an important role in the *Pseudo-Macariana*; only in *Hom.* 5,3, however, the combination σκότος ἀγνωσίας is found.

written) it seems more probable concerning the list of parallels mentioned above that the author of the *Vita Hypatii* has borrowed from the *Pseudo-Macariana* than vice-versa. The addresses of Hypatius to his monks, as they are recorded in the *Vita*, form a cento with many borrowings; there are found many biblical quotations and allusions, and there is a far-reaching influence of the *Vita Antonii* of Athanasius. It is without doubt that in such a cento there are hidden borrowings that are not yet identified. On the other hand we must remember that the *Pseudo-Macariana* form a writing that has exerted a great influence, whereas the sphere of influence of the *Vita Hypatii* at first would have been restricted to the monastery of Rufinianae. According to the dedication letter of the editor to a certain Eutychus the work was published only after the death of Callinicus (ca. 470?).

Is it possible that the author of the *Vita Hypatii* was acquainted with the Pseudo-Macarian writings? The Syrian origin of the *Pseudo-Macariana* seems to have been established definitively. Werner Jaeger has summarized the arguments in favour of it. As to the time of composition of the *Pseudo-Macariana* the theory of Jaeger (not in the beginning of the fifth century but before 534)[18] generally seems to have been abandoned now in favour of an earlier date, given the fact that the argumentation of Jaeger that Ps.-Macarius depends on Gregory of Nyssa has been disputed and that the reverse has been put forward as the more probable possibility.[19] If there are indeed borrowings from the *Pseudo-Macariana* in the *Vita Hypatii*, then this would point to a rather early date of composition of the *Pseudo-Macariana*.

What do we know about the author of the *Vita Hypatii*? In the *Vita* the author scarcely speaks about himself. His name Callinicus (*Vita Hypatii*

---

[18] W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden, 1954) p. 227: "Before a great ascetic teacher and leader of a community of monks could use Gregory of Nyssa as he is used throughout the Macarian homilies and paraphrased in Macarius' *Great Letter* a fairly long interval of time must have elapsed. This excludes the beginning of the fifth century as the time when the works originated. – Their origin remains a mystery, but as *terminus ante quem* we can establish the date at which a Syriac manuscript containing an abridged paraphrase of the *Great Letter* of Macarius was copied. According to its subscription, this codex was written in the year 534."

[19] See: J. Gribomont, Le De instituto christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse, *Studia Patristica* III (Berlin, 1962) p. 312-322; R. Staats, Der Traktat Gregors von Nyssa De Instituto christiano und der grosse Brief Symeons, *Studia Theologica* 17 (Lund, 1963) p. 120-128; A. Baker, The Great Letter of Ps.-Macarius and Gregory of Nyssa, *Studia Monastica* VI (1964) p. 381-387.

55,5) and some data about his person are known from the introductory letter written by the unknown publisher of the work. Callinicus was a monk from the monastery of Rufinianae and a disciple of Hypatius[20] (*Vita Hypatii* 55,21).[21] From *Vita Hypatii* 82,9, where is spoken of a serious illness of Hypatius at the age of sixty, in 426 consequently, we may conclude, that Callinicus in that year already belonged to the community of Rufinianae (for the author says: "so we all thought he would die", ὥστε πάντας ἡμᾶς νομίσαι ὅτι μέλλει τελειοῦσθαι). When he died Callinicus committed his work to the third abbot after Hypatius (*Vita Hypatii* 55,20). The anonymous publisher of the *Vita* speaks critically of the language of Callinicus (but he limited his editorial activity to making some orthographical alterations) and he mentions as a peculiarity of the author "the dialect of the Syrians and their innate bent to use the aspirate" (τὴν τῶν Σύρων διάλεκτον καὶ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς δασύτητα). From this, we may conclude that Callinicus came from Syria (several monks in the newly founded monasteries on the Bosphorus were Syrians). The possibility exists, therefore, that Callinicus became acquainted with the Pseudo-Macarian *corpus* in Syria, before 426; this might also have happened, perhaps, through contacts with Syrians, sometime between 426 and 450.

A problem difficult to solve is how far the addresses of Hypatius, as they are recorded in the *Vita*, reproduce literally the words of Hypatius. According to the *Vita Hypatii* 96,19 Hypatius not only addressed his monks *viva voce*, but "he has composed in writing other admonitions and handed them down to us" (ἑτέρας παραγγελίας ἐν χάρτῃ ἔγραψεν καὶ παρέδωκεν). The Bonn editors are of the opinion that Callinicus has taken the addresses and admonitions of Hypatius in the *Vita* from these texts.[22] It is rather obvious that Callinicus, though speaking of "other admonitions", in composing the *Vita* has made use of writings of Hypatius, that without doubt were present in the monastery. But it

---

[20] Whether we take the remark of the publisher that he found the *Vita* accidentally in a literal sense or not (Festugière, *Wiener Studien* 73 (1960) p. 124-126 considers this as a *topos*, a literary commonplace), without doubt there passed some decennia before the official publication.

[21] The remark of J. Hubert (*La disparition du datif* (Paris, 1930) p. 84: "La Vita Hypatii a été rédigée par son disciple Callinicos, certainement à Chypre, où le saint avait été évêque; elle date de 450") is based on a mistake. Hypatius, abbot of Rufinianae, is confounded here with a bishop of Cyprus of the same name.

[22] P. 115: "adhortationes Hypatii quas opusculo inseruit non ipse scripsit sed ex magistri schedis petiit 96,19 memoratis."

seems more probable that he got his inspiration from them than that he copied them literally. It seems more likely that the ideas of Hypatius have been partially re-formulated by Callinicus.

If the hypothesis of borrowings from the *Pseudo-Macariana* in the *Vita Hypatii* is right, this means that the *Pseudo-Macariana* must have been composed rather early (at the latest in the beginning of the fifth century), which would support the dating proposed recently by Gribomont, Staats and Baker. The circumstance that the monk Callinicus, author of the *Vita Hypatii*, without any doubt originated from Syria, would give a ready explanation of influence from the *Pseudo-Macariana*.[23]

Nimeguen, Postweg 86

[23] It is remarkable that R. Staats in his recent article Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa „In suam ordinationem", *Vigiliae Christianae* 21 (1967) p. 177f. (particularly notes 38 and 41) – published after this article had been written – has drawn the attention to the possibility of relations between the monastery of Rufinianae and the Messaliani.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 137–160; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

V. A. Tcherikover, A. Fuks and (for Vol. iii) M. Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, II, III. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957; 1960; 1964. Pp. xx+294; xvi+283; xvii+209 (+ vi plates). Pr. $ 12.— each volume.

This collection of texts on papyrus and ostraca contains all documents from Egypt that can be reasonably connected with Judaism during the Hellenistic Roman and Byzantine eras. Volume I has as Prolegomena a long and important survey of the Jews in Egypt during this period. The earliest text with a date is no. 18 from 260 BC and the latest is no. 513 from AD 586. There may well be texts without precise datings which may be earlier or later than these years. There are fifteen sections of documents and an appendix of inscriptions including a few in Hebrew. Each section has an introduction and then the texts themselves. Each document has a bibliography, its own introduction, the transcript, translation and commentary. Each volume has its appropriate indexes. Thus volume I has an index to the Prolegomena, an index of royalties, of personal names, geographical and ethnic names, and technical terms. There are two indexes of sources, the first gives the references to library or published source and the corresponding number in the Corpus, the second is the reverse of this. Volume III has in addition a Prosopography of Jews in Egypt as mentioned in the texts who are thought to be Jews, and a list of places of Jewish habitation.

The editors have had two decisions to make on content. First some texts were included because they contained names which were certainly or probably Jewish, but there is a difficulty in using names as a criterion. Many Jewish Biblical names were used by Christians. We can however establish roughly when this practice came into being. If we take the lists of bishops at Nicea in AD 325 we find only the following Jewish Biblical names: Jacobus (Nisibis), Johannes (Persis), Moyses (Castabala), Symeon (Amida) (?). These are all Oriental bishops either in or near Aramaic-speaking areas and may have been of Jewish origin (cf. Kahle, *The Cairo Geniza*², 274ff). Jewish Biblical names for Christians are first

common among monks (e.g. the index of proper names in Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme*). This evidence enables us to infer that down to AD 325 it is extremely unlikely that a Jewish Biblical name in Egypt will belong to anyone but a Jew. The chances that the holder may be a Christian increase as we advance into the fourth century.

Secondly what texts are to be reckoned as documents? The original plan provided for a selection of magical papyri. Liturgical and Biblical papyri are at present excluded, though the possibility of a supplementary volume is mentioned. The relevant *Acta Alexandrinorum* are rightly included. Nos. 521 "A fragment of discourse on athletics and theatrical performances" and 520 "A fragment of Graeco-Egyptian prophecy" are printed though they verge on the literary.

One need, which Jewish and Christian scholars may cooperate to supply, is for a list of Jewish and Christian literary (including Biblical) texts corresponding to Peck's catalogue of Graeco-Latin literary papyri. On the Jewish side this would prove a valuable supplement to the *Corpus*.

As an example of the value of the *Corpus* for the study of Judaism and Christianity in the Ancient World we may instance the treatment of Judaism in Alexandria in the first century AD and the Jewish war in Egypt at the end of Trajan's reign with the accompanying documents and commentaries.

The material and discussions for the first century are to be found in the Prolegomena 64-85 and in Section viii. If we take these texts with the evidence of Philo and Josephus, it is clear that for much of AD 37–41 there was war between Jews and Alexandrians and that hatred simmered to erupt in fresh disorders from time to time till AD 70. The first Christians to leave Palestine did so about AD 37–40 and were fleeing from strife and persecution. Alexandria was hardly the place for them to go and in view of its continuous troubles it is not surprising if the first century has nothing to tell us of Christians in Egypt. We may regard all speculations to the contrary as quite improbable.

For the Jewish War under Trajan there are Prolegomena 85–93 and Section xi. We must add the important article by Professor A. Fuks, *Journal of Roman Studies*, ii, pp. 98–104 (cf. P. J. Sijpesteijn, Trajan and Egypt, *Studia Papyrologica Varia*, Leiden 1965, pp. 106–113). From this it is clear that Judaism in Egypt was well-nigh wiped out. Documentary evidence is much diminished. The later *Acta Alexandrinorum* contain no references to Jews and cultural texts reappear only in the fourth century. We may imagine the same fate for the little Christianity that

was in Egypt at the time. For the Romans, as Tacitus emphasizes, the Christians were a sect of Jewish origin and for the Jews who were engaged in a messianic rising they were a dissident body, following a false Messiah. Neither side would have much mercy on them. We may assume that after the war Christianity in Egypt had to begin again.

Professor V.A. Tcherikover, the founder of the enterprise, died in 1958. I remember my one meeting with him with great pleasure. He gave the *Corpus* its characteristics of clarity, learning and constructive scholarship, and his gifts of organisation made the interesting and well-organised work that it is easy to use and instructive at every point. His work has been ably continued by Professor A. Fuks with Dr. M. Stern and his other helpers. Throughout, the *Corpus* shows great accuracy, and its printing is a credit to the University Press of Oxford.

Oxford, Queen's College G.D. KILPATRICK

Heinrich Fürst, *Die göttliche Heimsuchung. Semasiologische Untersuchung eines biblischen Begriffes.* Rom, Scuola Tipografica "Pax et Bonum", 1965. Pp. 77.

This is a philological study of the theme of "divine visitation" based on an analysis of the Hebrew root *pqd*. Fürst notes that there is much unclarity as to the basic meaning of the Hebrew root, due to the variety of secondary meanings it has acquired in the Hebrew Old Testament. So he sets for himself as his main goal the clarification of the basic meaning of the Hebrew root. Following a rather detailed analysis of some of the main contexts in the OT he concludes that *pqd* means, basically, "mit Sorge auf/nach etwas schauen". He then examines the use of ἐπισκέπτεσθαι (ἐπίσκεψις, ἐπισκοπή) in the LXX and in the NT, as well as *visitare* (*visitatio*, *-spicere*) in the Latin Bible. A brief *Anhang* is devoted to a consideration of the German term *Heimsuchung*. He concludes that such a philological study is fruitful for theological purposes, and indeed promises a full theological and exegetical study of the idea of divine visitation for future publication.

By way of comment, I should only like to refer to a Harvard dissertation on the same subject which was apparently unknown to Dr. Fürst: Jack B. Van Hooser, *The Meaning of the Hebrew Root* פקר *in the Old Testament* (Harvard diss., 1962, typewritten, microfilmed). Van Hooser's

study is complementary to that of Fürst. He reaches similar conclusions regarding the general (non-specialized) meaning of *pqd*: "to look at, pay attention to, take care of, provide for, be concerned about", but his work is somewhat more systematic than that of Fürst, and considers more of the non-Hebrew Semitic evidence.

Durham, No. Carolina, 3212 Pinafore Drive BIRGER PEARSON

J.H.Wenham, *The Elements of New Testament Greek*. Based on the Earlier Work by H.P.V.Nunn. Cambridge, University Press, 1965. Pp. XI, 268. Pr. 18 sh. 6 d.

Id., *Key to the Elements of New Testament Greek*, Ibid. 1965. Pp. 49. Pr. 6 sh.

Commencée comme une révision des *Elements* de M.Nunn, l'adaptation que M.Wenham a faite de cette œuvre a fini par devenir un livre entièrement nouveau. En comparaison avec l'œuvre de Nunn les modifications (surtout des simplifications) sont assez nombreuses. Etant donné que ce livre est destiné à ceux qui se proposent d'étudier exclusivement le grec du Nouveau Testament (particulièrement des étudiants des séminaires?) l'auteur ne veut donner que ce qui est d'importance de ce point de vue.

La matière est divisée en 44 leçons dont les difficultés augmentent graduellement et qui contiennent des exercices bien adaptés (anglais — grec aussi). Une demi-douzaine de récapitulations consistant en questions servent en plus à fixer ce qu'on a appris. Nous ne sommes pas très sûrs qu'on ait réalisé un grand avantage en omettant les accents dans les textes grecs des exercices, puisqu'en lisant le texte du Nouveau Testament l'étudiant aura toujours sous les yeux un texte pourvu d'accents (il va de soi qu'on ne l'obligera pas à mettre lui-même les accents).

En vue de l'efficacité les données statistiques ont souvent fourni à bon droit un point de départ pour les changements qu'on a apportés. C'est ainsi qu'en partant des données du *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* de Morgenthaler 170 mots moins usuels figurant dans l'œuvre de Nunn ont été remplacés par environ 110 mots plus usuels. Maintenant tous les mots du Vocabulaire figurent 20 à 30 fois dans le Nouveau Testament.

Finissons par quelques remarques. La règle: «In Greek two negatives

do not cancel one another out» (p. 128) n'est pas exacte dans sa forme générale. Et je ne voudrais pas souscrire l'interprétation que dans *l'accusativus cum infinitivo* l'accusatif n'est pas le sujet de l'infinitif mais «an *adverbial accusative* or an *accusative of general reference* or an *accusative of respect*» (p. 84).

The Elements of New Testament Greek nous semble être un instrument très efficace pour apprendre l'essentiel du grec du Nouveau Testament.

Nimeguen, Postweg 86 G.J.M. BARTELINK

J.G. Davies, *The Early Christian Church*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1965. Pp. XIII, 314. Pr. 50 Sh.

Professor Davies prepared this volume as part of a series on the history of religion edited by E.O. James, but its contribution lies not in that field but in the more traditional one of church history – to which it makes a considerable contribution because of its clarity of expression, balance of judgment, and carefulness of arrangement. There are 31 excellent plates and 21 plans of Christian buildings.

The book begins with a chapter on the origins of Christianity in the message and ministry of Jesus and continues with five chapters on "the apostolic age", "the Apostolic Fathers and the second century", "the century of advance", "from Nicaea to Constantinople", and "further advance" (to the end of the fifth century). Each of the last five chapters is divided into six sections: the background, sources, expansion and development, beliefs, worship, and social life. "Each aspect must be treated separately", the author writes, "while it is constantly remembered that they should be fused in the mind of the reader into a single whole." This fusion is hard to achieve, and the reader would often welcome some more detailed statements concerning the interrelations of the six aspects and, perhaps especially, concerning the relation of the last four to the first. What was the relation between Christian expansion and development and the political-social situation of the empire? between the expression of Christian beliefs and Graeco-Roman philosophy? One would welcome a fuller treatment of Celsus and of Porphyry (to whom in the index the *Enneads* seem to be ascribed). In dealing with earlier Christian doctrines (e.g., those of the second century) Professor Davies makes the philosophical links clear (though not for the doctrine of God), but later on he somewhat neglects them.

Generally speaking, the book presents a clear picture of what the author regards as "the record of a steady progress, to be understood in terms of primary creative impulse given by Jesus of Nazareth". What is not so clear is what is meant by "steady progress". The author reasonably rejects the "decline and fall" theory of church history, but to say that "the Church was the recipient of many material benefits and assistance from the emperor" (p. 159) is to understate the extent of Constantine's endowments and building projects; not to criticize Ambrose for his political activities in relation to the synagogue-burning in 388 is an oversight (p. 216); and to speak as if Helena found the true cross and as if authentic relics were being discovered (p. 274) is surely not quite correct. At the end of the book Professor Davies says that the vitality of the original impetus ebbed and flowed. He has laid emphasis on the flowing, but further discussion of the ebbing and its causes would be useful.

University of Chicago ROBERT M. GRANT

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre IV. Edition critique d'après les versions arménienne et latine, sous la direction de Adelin Rousseau, avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier. Tome I: Introduction, notes justificatives; Tome II: Texte et traduction (Sources Chrétiennes, 100). Paris, Les Editions du Cerf, 1965. Pp. 996. Pr. F. 96.–.

This marvelous contribution to the study of Irenaeus requires us to felicitate not only the editors of *Sources chrétiennes* but, above all, those who have labored to produce it. The first volume contains a definitive study of the Latin tradition (Hemmerdinger), the Greek tradition (Doutreleau), and the Armenian and Syriac traditions (Mercier, Rousseau, Doutreleau), as well as an important essay on the reconstitution of Irenaeus' text (Rousseau). In it we also find appendices with Armenian emendations, Latin translations of Armenian fragments, a concordance of the chapters in various editions, an index of biblical passages, and a brief analysis of the fourth book. A more detailed analysis will appear in the future commentary to be published in the same series. The second volume begins with the *argumenta*, followed by the text – Latin (Hemmerdinger) on one side, French translation and retroversion into Greek (Rousseau) on the other. This text obviously, and permanently, replaces that of Harvey (1857), although since Reynders' indispensable concordance gives the old pages and lines they are noted

in the margin here. To my general expression of admiration and gratitude I have only a few specific notes to add.

The index of scriptural passages provides a clear and useful instrument; we mention only the "problematical" instances. (1) Two verses from the Wisdom of Solomon are noted: 6, 19 (Iren. 4,38,3, an exact quotation, as Eusebius, *H. E.* 5,8,8, observed) and 11, 20 (4,4,2, an allusion fully justified by the note on pp. 203–204). (2) Four verses from Hebrews are listed: 2, 8 (*Ps.* 8,7 with Christian exegesis, 4,33,13), 8, 5 (*Exod.* 25,40, in 4,14,3), 11, 5 (*Gen.* 5,24, in 4,16,2), and – most important – clear allusion to 5, 14 in 4,38,2 (*inexercitabilem sensum*, fully justified by the note on pp. 281–282 to which I should add that the passage probably implies that Irenaeus thought Paul wrote Hebrews). (3) James 2, 23 underlies statements in 4,13,4 and 4,16,2 (contrast Irenaeus' explicit mention of Paul in 4,8,1) – although we do not agree that 4,18,3 (p. 602: *occiderunt justum*) contains an allusion to James 5,6; it is more probably based on Acts 7,52 (cf. Acts 7,38–43 in 4,15,1). (4) It is well known that Hermas (*Mand.* I) is cited in 4,20,2 and introduced as *scriptura*. An important note (pp. 248–250) now makes it clear that for Irenaeus the *Shepherd* is not "scripture" but a "writing".

Mention should be made of several other points such as the difference between Irenaeus and the Gnostics in regard to *Mt.* 11,27 (pp. 206–208), the possibility that Irenaeus himself inadvertently ascribed the Magnificat to Elisabeth (pp. 211-212; compare the ascription of part of the prologue of John to Jesus, p. 252), and the confirmation of the view of Nautin and others that the *Letter of the Churches of Vienne and Lyons* was written by Irenaeus himself (pp. 260–261).

In speaking of the Greek tradition, Doutreleau refers to the faulty orthography of R(upefucaldinus) for ἀγένητος, etc., in the *Sacra Parallela*. Scholars have often commented upon the difficulties presented by the confusion between this word and ἀγέννητος in early Christian writings. I have no desire to "canonize" the Latin text (especially after the remarks of Rousseau, pp. 113–129), but I am impressed by the fact that because of the context or Greek parallels it can be determined that both *innatus* and *ingenitus* always reflect a Greek ἀγέννητος. I wonder therefore if the *innatus* at the top of p. 944 should not be taken the same way, in view of the fact that the Armenian has the equivalent of *innatus* – especially since the Latin goes on to make consistent use of *infectus* (= ἀγένητος) for several pages thereafter. The contrast here is with τὰ γεγονότα – as having received a γενέσεως ἀρχή. Obviously this is

a minor point, but if accepted it supports the view that like, e.g., Theophilus our author used these terms consistently.

I note two interesting words supplied in the Greek retroversion. One is αὐτοπροσώπως (p. 393; see note on pp. 198–199); the other is ἐσχατοχρονία (p. 493), formed as the editors note (p. 227) on the model of μεσοχρονία, found on p. 911. Though such words beginning with αὐτο- are rather rare among Christians before Origen (except among the Gnostics), we may ascribe Irenaeus' use of this one either to his acquaintance with Gnostic literature (where he found αὐτοβούλητος, for example; *adv. Haer.* 1,14,7) or to his general background in Hellenistic culture.

The extensive note (pp. 212–219) on 4,7,4, where the editors support the Armenian version and find a reference to God's offspring and hands, could be supplemented by noting that Irenaeus' predecessor Theophilus not only spoke of Word and Wisdom as God's hands (*Ad Autol.* 2,18) but also referred to Wisdom as the γέννημα of God (1,3). The editors refer (p. 218) to an article by J. Mambrino (*Nouv. rev. théol.* 79, 1957, 355–370) in which it is stated that the idea of God's two hands is not found outside Irenaeus and the *Clementine homilies*; this is not correct, and one would welcome reference not only to Theophilus but also to Hellenistic Jewish authors such as Aristobulus and Philo; cf. also L. H. Grondijs, *De Iconographie van Schepping en Godsverschijningen*, 92–109.

Much of what I have to say concerns matters which will be discussed more fully in the future commentary. What we have in these two volumes, however, is not a commentary but the indispensable text of Irenaeus. No student of the early fathers can afford to be without it, although he will wish to take into account the numerous additions and corrections provided by Hemmerdinger in *Journal of Theological Studies* 17 (1966) 308-326.

University of Chicago R. M. GRANT

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre I: Texte grec, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou, traduction de Marguerite Harl; Livre II: Texte grec, traduction de Claude Mondésert, notes de Henri-Irénée Marrou (Sources Chrétiennes, 70; 108). Paris, Les Editions du Cerf, 1960; 1965. Pp. 296; 246. Pr. F. 16.80; 24.—.

The Παιδαγωγός by Clement of Alexandria is a not easily accessible

work. The style – now fluent and prolix, now pregnant and technical, always allusive – as well as the free composition which often makes a confused impression hamper its appreciation as a literary work; its contents are more than once hard to interpret and evaluate for a modern reader. The present edition has facilitated in a most admirable way the approach to this difficult but important document.

In an introduction of some ninety pages Professor Marrou elucidates the most important aspects of the *Paed.* First he establishes its place among Clement's works: it is the second panel of a triptych devoted to the description of the work of the divine Word in the life of the Christian. After the *Protrepticus*, dealing with the transformation of man's general dispositions (ἤθη) by the Logos, the *Paed.* treats the moral formation, theoretical and practical, of the Christian; this in its turn prepares for the instruction by the Διδάσκαλος, the third and last stage of the action of the Logos, which leads to Gnosis. Prof. Marrou justly points out that this tripartition originates from Hellenistic philosophy (particularly the Stoa), and that likewise Clement's metaphorical use of the notion of παιδαγωγός does not have a biblical or Christian background but is rooted in the literary and philosophical tradition of Hellenism.

The second chapter, entitled "Spiritualité et pensée chrétiennes", has three main themes. The first is that of spiritual infancy, the attitude of the Christians as παῖδες, as objects of care to the Παιδαγωγός. For Clement this spiritual infancy does not only have moral aspects (singleness of heart, sincerity, etc.) but is closely connected with such ideas as youth and novelty. "Le christianisme est essentiellement nouveauté ... D'où un renouvellement total, par rapport à la manière ancienne de vivre, par rapport à notre condition première, qui était celle de la corruption, du péché et de la mort" (p. 28). This renovation is a gift of God, for it has been revealed by Him. "Cette révélation, disons mieux cette formation, cette « pédagogie », apparaît comme une des composantes principales de l'action du Verbe pour la réalisation de l'économie, du plan divin du salut" (p. 28/9). – The second theme is that of Clement's anti-gnostic polemic. Several chapters of Book I are expressly devoted to it; but there is more: "Plus encore peut-être que le détail de l'argumentation, c'est l'atmosphère générale dans laquelle s'épanouit l'enseignement du *Pédagogue* qui exprime une réaction contre les gnostiques" (p. 33/4). – Thirdly there is what is called by Marrou "L'amour de réciprocité". The 'pedagogy' of the Word is, like the creation, a manifestation of the φιλανθρωπία, the goodness and love of God. Φιλανθρωπία and

φιλάνθρωπος are catchwords of the *Paed.* Man should return this love. This is sometimes expressed by the verb ἀνταγαπᾶν, but mostly by ἐξομοιοῦσθαι. "Le *Pédagogue* nous parle moins de nous crucifier avec lui que de vivre avec lui, comme lui, nous proposant comme modèle à imiter sa façon de vivre, son βίος" (p. 37). The end of this will be salvation, deification. "Celui en qui habite ce Verbe divin se modèle progressivement sur lui et achevant ainsi de réaliser sa ressemblance « devient dieu, θεὸς γίνεται, car telle est la volonté de Dieu » (III, 1,5)" (p. 40). The theme of the imitation of God has been frequently studied; Marrou therefore confines himself to referring to the most important literature on this subject; he only emphasizes that this idea which has its roots in Greek philosophy was adopted into Christianity already before Clement thanks to some passages of St. Paul.

The second and third book of the *Paed.* have a distinctly different character from the first: "le premier livre ... pose, et justifie, les fondements de la pédagogie du Logos à l'égard des enfants que nous sommes, et les deux suivants (sont) consacrés à analyser le régime de vie que l'enseignement du divin Pédagogue prescrit aux chrétiens" (p. 43). In presenting this rule of behaviour for all spheres of life Clement follows a certain scheme; but it is frequently interrupted by digressions, anticipations, repetitions, etc. We should not, however, impute this to incompetence: "il s'agit d'un goût particulier dont l'auteur était parfaitement conscient" (p. 45). Marrou gives a short analysis of these books and expounds the philosophic and rational as well as the evangelic features of the moral code contained in them.

The fourth chapter of the introduction deals with the historical interest of the work. "Le *Pédagogue* – comme d'ailleurs, à des titres divers, les autres œuvres de Clément – se trouve marquer une étape dans l'intégration progressive, et réciproque, de la pensée chrétienne et de la culture hellénique" (p. 67/8). Accordingly, we find a style which is biblical as well as classical and literary: "le texte du Pédagogue reflète toute la culture de son auteur, la culture d'un lettré typique de son temps" (p. 71). In this connection Marrou deals with Clement's sources, the influence of the instruction of the *grammaticus*, the display of erudition, the rhetoric, and the influence of the diatribe. Finally he discusses in what way and to what extent the work can be used as a document of 'Sittengeschichte'.

These, inevitably fragmentary, indications may suffice to give an idea of the richness of this brilliantly written essay, which prepares in the best

possible way for the reading of the work itself.

The text is substantially that of Stählin's second edition (GCS 12, Leipsic 1936). The critical apparatus has not been reproduced. Only the occasional divergencies from Stählin are mentioned (18 in Book I, 11 in Book II). Most of them are caused by a return to the *lectio tradita*; only four new conjectures have been introduced: those in I 37,3; 59,1; 87,3, would seem plausible suggestions; in I 42,2, however, the text remains confused.

The translators, Mrs Harl – who has also contributed useful "Remarques du traducteur sur le plan, le contenu, la langue et le style du livre I" – and Father Mondésert, have aimed at a literal rendering of the original, and with success: the translation is generally exact and readable. It is provided with numerous, mostly succinct but helpful, notes – again by Professor Marrou –, which identify biblical quotations and allusions, sources and parallels in profane literature, draw attention to peculiarities of vocabulary and style and to philosophical and religious or theological motifs, and give bibliographical references.

It is to be hoped that the third volume of this excellent edition, which will also contain indexes, will not be long in appearing.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Origène, *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, s.j. Tome I: Livres I et II (Sources Chrétiennes, 132). Paris, Les Éditions du Cerf, 1967. 482 pp. Pr. F. 45.

C'est avec beaucoup de joie que nous annonçons ce premier volume que les *Sources Chrétiennes* consacrent à l'édition et à la traduction du *Contre Celse* d'Origène. Le texte complet de cet ouvrage va paraître en quatre volumes, chaque tome conprenant deux livres; dans un cinquième volume on trouvera l'*Introduction*, consacrée aux questions soulevées par l'attaque de Celse et la défense d'Origène; ce volume contiendra aussi les diverses *Tables* (cf. p. 7).

Le présent volume contient les deux premiers livres du *Contre Celse*, précédés d'un *Avant-propos* et d'une *Introduction critique*. Dans cette *Introduction* on trouve des informations sur la date approximative de la composition du texte et sur son histoire. Cette histoire, on le sait, est particulièrement intéressante, parce que le texte a été transmis non seulement par une tradition directe, mais aussi par une tradition indirecte,

c'est-à-dire dans la *Philocalie* de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Parmis les manuscrits découverts à Toura on a, d'ailleurs, trouvé des extraits des livres I et II du *Contre Celse*, faits par un moine au début du VIIe siècle. Les problèmes, qui se sont élevés d'une tradition tellement diverse, ont été discutés par l'auteur d'une manière très lucide.

Dans le texte grec les données de la triple tradition ont été indiquées à l'aide de deux sortes de crochets. Les parties du texte, dont on suppose qu'elles sont des citations littérales du texte de Celse, ont été imprimées en italique. Selon l'auteur lui-même son édition se caractérise par rapport à l'édition allemande de Koetschau « par de nombreuses corrections du texte de Celse et d'Origène et, particulièrement dans le cas de citations profanes, par la prise en considération des résultats de la critique récente; et par un apparat critique paradoxalement allégé et enrichi » (p. 47). Je crois, en effet, que l'auteur a rendu de bons services à ceux qui étudient les Pères de l'Église.

Nous venons maintenant à la traduction. En général elle me semble d'une bonne qualité. Mais tantôt je préférerais une autre interprétation du texte, tantôt la traduction de l'auteur me semble inexacte. Qu'il me soit permis de donner quelques exemples.

Dans le premier chapitre de la *Préface* Origène dit que Jésus se taisait, quand il fut accusé, parce qu'il était bien persuadé que sa vie et ses actions surpassaient toute voix réfutant le faux témoignage; et il poursuit: σὺ δ' ὦ φιλόθεε Ἀμβρόσιε, οὐκ οἶδ' ὅπως πρὸς τὰς Κέλσου κατὰ Χριστιανῶν ἐν συγγράμμασι ψευδομαρτυρίας καὶ τῆς πίστεως τῶν ἐκκλησιῶν ἐν βιβλίῳ κατηγορίας ἐβουλήθης ἡμᾶς ἀπολογήσασθαι. Le père Borret traduit: « Mais tois, pieux Ambroise, tu as voulu, je ne sais pourquoi, qu'aux faux témoignages de Celse contre les chrétiens dans son traité, et aux accusations contre la foi des églises dans son livre, j'oppose une défense. » Dans cette traduction les mots « dans son traité » et « dans son livre » ne semblent que des additions insignifiantes. Mais en réalité elles sont très importantes. On ne fait valoir cette importance que quand on traduit « dans *un* traité » (ou plutôt « dans un écrit ») et « dans *un* livre ». Ce n'est pas sans raison, que l'article manque dans le grec! Origène veut dire: « ce ne sont que *des mots* ».

Le texte poursuit: ὡς οὐκ ὄντος ἐναργοῦς ἐλέγχου ἐν τοῖς πράγμασι καὶ πάντων γραμμάτων κρείττονος λόγου. Le père Borret traduit: « comme s'il n'y avait pas dans les faits une réfutation manifeste et un discours plus fort que tous les écrits. » Au lieu de « discours » je préférerais simplement « argument ».

Il y a encore un autre cas, où la traduction du mot λόγος ne me semble pas être exacte. C'est dans le titre du livre du Celse, Ἀληθὴς λόγος, qui se trouve dans *Préface*, ch. 4 (p. 73; cf. p. 8, 185 etc.). Dans son article, intitulé *Die wahre Lehre des Kelsos* (Bulletin de la Société royale des lettres de Lund, 1941–1942), A. Wifstrand a démontré que cet ἀληθὴς λόγος est l'ἀρχαῖος λόγος, dont Origène parle en *C.C.* I 14. Le père B. traduit ce dernier λόγος par «doctrine», et cette traduction est exacte. Mais alors il faut traduire Ἀληθὴς λόγος par «Doctrine véritable» et non par «Discours véritable». Ce n'est pas ici une simple question de mots. Il ne faut pas oublier qu'Origène traite ici de la *doctrine*, que les anciens ont reçue d'en haut. C'est la philosophie, qui, selon Justin, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 2,1, a été mise d'en haut dans les hommes. Il va de soi, qu'on ne saurait parler ici d'un discours.

Dans *Préf.* ch. 3 Origène émet le vœu: Καὶ μὴ εἴη γε εὑρεθῆναί τινα τοιαύτην ἀνειληφότα ἀγάπην τοῦ θεοῦ «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ», ὡς ὑπὸ τῶν ῥηματίων Κέλσου ἤ τινος τῶν ὁμοίων σεισθῆναι τὴν προαίρεσιν αὐτοῦ. Traduction de B.: «Puisse-t-il, du moins, ne se trouver personne qui, après avoir reçu cet amour infini de Dieu dans le Christ Jésus, soit ébranlé dans sa détermination par les dires de Celse ou d'un de ses pareils!» Je crois que dans ce texte il faut combiner ὡς avec τοιαύτην ἀνειληφότα ἀγάπην; alors τοιαύτην ne signifie pas «si grand» (l'auteur parle d'un amour infini) mais «si petit», et on peut traduire: «Puisse-t-il ne se trouver personne qui a reçu un amour si petit de Dieu «dans le Christ Jésus», qu'il soit ébranlé...»

Dans I 18 Origène constate que «les écrits de Moïse ont incité un grand nombre de gens, même étrangers à la culture juive, à croire que le premier auteur des lois données à Moïse, c'est Dieu le créateur du monde». Et il poursuit: Καὶ γὰρ ἔπρεπε τὸν ὅλου τοῦ κόσμου δημιουργόν, νόμους τεθειμένον ὅλῳ τῷ κόσμῳ, δύναμιν παρασχεῖν τοῖς λόγοις, κρατῆσαι τῶν πανταχοῦ δυναμένην. Traduction de B.: «Il convenait en effet que l'artisan de tout l'univers imposât ses lois à tout l'univers et donnât à ses paroles une puissance capable d'en soumettre tous les habitants.» Mais ce n'est pas la convenance de deux faits que l'auteur veut constater. Il dit: «Car il convenait que l'artisan de tout l'univers, qui (c'est-à-dire: parce qu'il) a imposé ses lois à tout l'univers, donnât à ses paroles une puissance...»

Dans I 24 Origène touche à la question de la nature des noms. Après avoir mentionné les opinions d'Aristote, qui croit que les noms sont arbitraires (cette traduction du mot θέσει me semble préférable au «conventionnel» du traducteur) et celle des Stoïciens, qui pensent qu'ils sont

tirés de la nature (φύσει), il poursuit: ἤ, ὡς διδάσκει Ἐπίκουρος, ἑτέρως ἢ ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων. Traduction de B.: «Ou bien, suivant l'enseignement d'Epicure, différent de l'opinion du Portique, les noms existent-ils naturellement, les premiers hommes ayant émis des vocables conformes aux choses?» On se demande: l'enseignement d'Épicure, ne diffère-t-il pas de l'opinion d'Aristote? D'après la traduction donnée par le père B. on pourrait tirer cette conclusion. Mais Origène veut dire que selon Épicure, de même que selon les Stoïciens, les noms existent φύσει, mais d'une manière qui est différente (ἑτέρως): on pourrait dire que selon les Stoïciens les noms ont été donnés φύσει dans le sens de κατὰ φύσιν, tandis que chez Épicure ils ont été donnés φύσει dans le sens de φυσικῶς.

Origène poursuit avec une longue sentence, dont je ne donne ici que les parties qui nous intéressent au moment: Ἐὰν τοίνυν δυνηθῶμεν ἐν προηγουμένῳ λόγῳ παραστῆσαι φύσιν ὀνομάτων ἐνεργῶν, ..., καὶ κατασκευάσαι οἷοί τε γενώμεθα ὅτι...· τότ' ἐροῦμεν ὅτι... Traduction de B.: «Si nous pouvions, dans la question présente, établir la nature des noms «efficaces»...; si nous étions capables de prouver que...: nous dirions alors que...» Je ne comprend pas pourquoi le traducteur se sert d'un conditionnel, car il s'agit, évidemment, d'une réalité. Il faut traduire: «Si nous pouvons... et si nous sommes..., nous dirons...»

D'ailleurs, ἐν προηγουμένῳ λόγῳ ne signifie pas «dans la question présente», mais «dans la première partie de l'argumentation» ou plus simplement «d'abord». Cf. *C.C.* VIII 51 προηγουμένως... δευτέρως δὲ καὶ τρίτως.

Les observations précédentes portent toutes sur la première partie du *Contre Celse*. Elles ne tendent pas à suggérer que la traduction du père Borret soit largement inexacte. Nous n'avons voulu que contribuer à l'interprétation de cette partie du *Contre Celse* qui est sans doute la plus difficile mais aussi la plus importante.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN O.F.M.

Ulrich Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 5). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. XII, 284 pp. Pr. DM 33.50/29.—.

La conception du langage, fort complexe, telle qu'elle peut se dégager

de l'étude des œuvres de S. Augustin, continue à occuper les esprits. M. Ulrich Duchrow a pris le sujet par un biais particulier, comme il convenait à la collection qui a accueilli son essai touffu: la place qu'occupe le langage dans la théologie augustinienne. Il entend examiner notamment chez l'évêque d'Hippone les conséquences théologiques de la philosophie du langage et de la musique, plus particulièrement *das biblische Hören*, «l'entrendre biblique» en opposition avec le «voir des Grecs». L'auteur a tenu en outre à vérifier dans quelle mesure il y a eu évolution dans la pensée d'Augustin après l'année 391. De là une première division de son ouvrage en deux parties: «Le jeune Augustin; les bases antiques» (pp. 3–99) et: «La maturité d'Augustin» (pp. 100–239). Le chapitre initial porte comme titre «La structure ontologique de l'épistémologie augustinienne» et traite — sous le mot-vedette *âme sensitive* — du «primat» de la vue et des éléments de la sensation; sous celui de *âme rationelle*, de l'intelligence, de la volonté et de l'*Affekt* (*Das Problem des unum*). Le second chapitre, intitulé «Les différentes manières d'entendre», ouvre par une longue note préliminaire sur la doctrine de la science chez Augustin. C'est ensuite que nous arrivons au langage, sous le mot-vedette *Hören und Intellekt* (*Lehre*) l'auteur considérant notamment «La théorie du langage et le rapport entre dialectique, grammaire et rhétorique». Le chapitre III «Questions restées ouvertes», qui clôt la première partie, comporte trois paragraphes: «le verbe et rien»; «le verbe et l'histoire»; «le verbe et la communication». Le chapitre IV, commençant la seconde partie, sous le titre de «L'Evolution de la philosophie augustinienne du langage» (après 391), examine «le verbe extérieur» (notamment la fonction sociale de *fides* et *auctoritas*, et celle du langage) et «le verbe intérieur» (avec une conclusion *Die sprachphilosophische Bedeutung des inneren Wortes*). Le chapitre X, «Dieu qui parle dans le temps», considère e.a. les signes de la création et ceux de l'Ecriture (dans le *De doctrina christiana*), et le sermon. Les chapitres finaux reviennent à l'«entendre», le sixième sous le titre «Entendre et Foi»; le septième et dernier sous le titre de «La structure de l'ontologie augustinienne par rapport à l'entendre».

L'énumération, partielle, que nous venons de faire pourra donner une idée de l'économie du livre avec son morcelage très poussé mais peut-être inévitable, étant donné le nombre considérable des sujets traités (signalés au *Sachregister*, pp. 281–284). L'auteur fait preuve d'une fréquentation peu commune des œuvres de S. Augustin, ainsi que de lectures étendues: sa bibliographie ne présente pas moins de 300 titres.

Il ne m'appartient pas — et ne serait pas à sa place dans cette revue consacrée essentiellement à la vie et au langage des premiers chrétiens — d'apprécier l'aspect *théologique* de l'ouvrage de M. Duchrow. Les historiens de la théologie diront leur mot là-dessus. Je me bornerai à ce qui regarde la science ou, si l'on veut, la philosophie du langage.

La conclusion de l'essai reprend une thèse, développée antérieurement,[1] selon laquelle l'évêque d'Hippone aurait éprouvé une véritable *Sprachfeindschaft*. Pourtant, Augustin, ennemi du langage? M. Duchrow ayant mis en épigraphe à son ouvrage le verset xx, 12 des Proverbes: «L'oreille qui entend et l'œil qui voit, c'est Yahweh qui les a faits l'un et l'autre», on se demande si ne sont pas perdues quelque peu de vue la bouche qui parle et la plume qui écrit. Et on songe au grand nombre de sermons qu'Augustin a prononcés comme à tous les livres écrits par lui. Le linguiste se rappellera aussitôt le passage des *Confessions* (I, viii, 13) où Augustin analyse le processus de l'apprentissage du langage par le jeune enfant avec tant de finesse que ce fragment mériterait de figurer dans tous les manuels de linguistique. Certes, tout cela M. Duchrow ne le nie pas, mais concentré qu'il est sur la «parole intérieure», il en vient à mésestimer la fonction du langage comme instrument de communication. A propos de cette fonction, que d'autres jugeront essentielle et fondamentale, il parle (p. 240) de *banalen Kommunikationscharakter*. Pareil jugement de valeur, peut-on l'admettre chez Augustin sans une très forte réserve? Je veux bien que pour lui, dans un sens, la science du langage soit subordonnée à la théologie. Ainsi, dans un autre passage des *Confessions* (I, xviii, 29), la description du caractère conventionnel du langage — introduite et entrecoupée par des prières et par des citations bibliques — s'insère dans la trame spirituelle du récit autobiographique. Néanmois, il faut observer que la pensée d'Augustin se meut ici sur deux plans différents, par un procédé stylistique qu'on retrouve du reste, appliqué avec un succès semblable, chez certains des plus grands prosateurs modernes. Indépendamment de leurs implications sur le plan théologique, la notation des phénomènes du langage est pratiquée aussi par Augustin pour elle-même. Ainsi encore dans cette phrase du *De musica* (III, 3), citée par M. Duchrow: *nomina uero ut cuique placuit, imposita, quorum uis auctoritate atque consuetudine nititur*, Augustin se montre conscient du trait peut-être le plus caractéristique du langage humain: les vocables,

[1] Le *Sachregister* ne renvoie, sous *Sprachfeindschaft*, qu'aux pp. 240 ss. Il faut y ajouter en tout cas les pp. 21 ss.

quoique arbitrairement imposés, sont quand même conventionnellement compris. Ces passages, qu'on pourrait facilement augmenter, font conclure chez Augustin à une attention sympathique pour le fonctionnement du langage bien plutôt qu'à *sprachfeindliches Denken* (p. 96). Cette dernière thèse demanderait donc à être nuancée.

Au niveau philologique, je ferais une réserve sur la façon néogrammairienne dont M. Duchrow intreprète (pp. 56–57) le *De dialectica*, plus particulièrement le terme *origo*. Quant à l'interprétation (pp. 46, 57, pp. 150 ss) du terme aristotélien κατὰ συνθήκην — et son incidence sur la doctrine augustinienne du signe — je peux renvoyer à mon article dans *Vivarium* 1 (1963), pp. 87 ss, dont M. Duchrow n'avait pu disposer.

Utrecht, Oudwijkerlaan 21 J. ENGELS

Aureliusz Augustyn o Trójcy Swiętej. Przełożyła Maria Stokowska, *Opracował* Jan Maria Szymusiak S.J. ("Aurelius Augustinus on the Holy Trinity. Prepared by Maria Stokowska, elaborated by Jan Maria Szymusiak S.J."). Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań, Warszawa, Lublin (1962). 490 pp.

Taking into consideration the often extreme difficulty of the original text of Augustine's fifteen books *De Trinitate*, of which we have not yet at our disposition a modern edition based on a thorough investigation of all the important manuscripts, we think it important to draw the attention of those of our readers who are familiar with the Polish language to this Polish translation of the treatise which is preceded by a detailed introduction and bibliography (pp. 5–75). The introduction is divided into three chapters with the following titles: I. "Arius and the Fight for the Nicene Creed"; II. "St. Augustine's Treatise on the Holy Trinity"; III. "The Holy Trinity in the Works of Augustine with the Exception of the *De Trinitate*". A Dutch translation made of a number of chapters which we could compare with the Latin original has shown that the translation has been made with great care and can indeed render great services to scholars acquainted with the Polish language. Father Szymusiak is known to the readers of this review by his paper "Pour une chronologie des discours de S. Grégoire de Nazianze" (Vol. 20, 1966, 183–189).

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

Paulus Orosius, *The Seven Books of History against the Pagans.* Translated by Roy J. Deferrari (The Fathers of the Church. A New Translation, vol. 50). Washington, The Catholic University of America Press, 1964. XXII, 422 pp. Pr. $ 6.50.

A large part of the early christian literature is still rather inaccessible. For a series like that of the Loeb Classical Library there is still much to be done. The publication of a modern translation of an important work like that of Orosius is therefore in itself a praiseworthy act, though it can be regretted that the original text has not been presented together with the translation.

The first requirement to be made is that a translation should be reliable. Unfortunately I must point out that on this point the present translation has many deficiencies. The work shows unmistakable signs of haste. The following examples may illustrate this:

I, 2, 71: *Brigantia ... altissimam pharum ... ad speculam Britanniae erigit* becomes "B. ... raises its towering lighthouse ... toward the watchtower of Britain" (p. 15).

II, 17, 5: *si quo pacto ...* becomes "if according to this pact" (p. 72).

III, 19, 5: *aetate detriti* becomes "exhausted by the heat": a grammar-school-boy's mistake (p. 106).

IV, 16, 3: *quinquaginta* becomes "five hundred" (p. 152); cf. IV, 16, 7: *quattuor* becomes "fourteen" (p. 153), *octo milia* (IV, 18, 14) becomes "eight hundred" (p. 159), *quingentae* (IV, 19, 5) becomes "fifty" (p. 161).

V, 15, 6: *consulis fratrem ... apud Calamam urbem thesauris regiis conditis inhiantem bello oppressit* becomes "he overcame in battle the brother of the consul ... at the city of C., which was replete with royal treasure" (p. 198).

VI, 3, 3: *ita misera civitas versa vice hostium sociorumque unde defendenda disperdita et unde disperdenda servata est* becomes "Thus, the wretched city alternately was destroyed by its enemies, and allies by whom it should have been defended, and was saved by those who ought to have destroyed it" (p. 237).

VII, 6, 15 (the well-known passage in Suet. *Claud.* 25): *Claudius Iudaeos inpulsore Christo adsidue tumultuantes Roma expulit* becomes "Claudius expelled the Jews from Rome, who were constantly stirring up revolutions *because of their ill-feeling toward Christ*" (p. 297).

One should almost conclude that Mr. Deferrari supposes Suetonius to be a Christian!

Leiden, Boerhaavelaan 164 M. A. WES

B. Lacroix, o.p., *Orose et ses idées* (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, XVIII). Montréal, Institut d'études médiévales – Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965. Pp. 235.

Any view on this book depends on how one answers the question for whom the author has written it. Taken as an introduction which presents more information on Orosius than one may expect to find in a text-book, it may be called a thorough and useful study; but those who without being down-right specialists have at least some knowledge about the subject-matter and the problems of early Christian literature will not find many novelties in Lacroix's book, though it must be emphasized by the reviewer that the modern literature on the subject has been very properly digested in the numerous footnotes. Orosius himself is frequently quoted by L. and it is fortunate that the French translation is always coupled with the original Latin text: this greatly facilitates a regular comparison of the two. It certainly is to be regretted that L. has not improved his otherwise good index by adding a list of references to passages dealt with by him in the text.

The fact that L. paraphrases the Latin text too much (thereby frequently repeating himself) and analysises it too little (thereby indulging into superficialness) may, I think, be criticised justifiably. One gets the impression that as a result of this the book suffers from a certain dullness, and this impression is certainly not impaired by the rhetorical style of the author.

The following points should be raised: one wonders whether L. is right in saying that Orosius' book was destined for the *vulgus indoctum* (p. 45f.), "hommes de basse culture" (p. 105). It is precisely to this category of readers that Orosius – so L. claims – would have thought it necessary to apologize for his lack of *brevitas* (III *praef.*). However, this can perhaps be explained better as an apology for the fact that contrary to the better part of 4-th century A.D. historiography his book was not a *breviarium*. It may be added that a book written as an "appendice aux premiers livres

du *De Civitate Dei*" obviously has been written for the benefit of the readers of St. Augustine's *magnum opus*. It seems to me incorrect to distinguish here between St. Augustine's readers who "comprenaient au moins quelques philosophes" and those of Orosius who in L.'s view are to be identified with "les moins intéressants" (p. 201).

When comparing Orosius with St. Augustine L. points to important differences between the two. The most essential point is that "Saint Augustin nous offre une interprétation plus nuancée du mystère de l'histoire" (p. 203). It was G. Boissier who already many years ago (*La fin du paganisme*, 1912[7], 2, 402) reached the conclusion that "le bon Orose a mis trop de passion à soutenir la thèse dont il s'était chargé, et je doute que Saint Augustin ait entièrement approuvé ce zèle excessif de son disciple". It should be emphasized that this discrepancy can ultimately be traced back to a difference in judgement on Roman imperialism in the time of the Republic. In *C.D.* V 12 St. Augustine asks himself the question which were the manners and morals of the Romans that prompted God to let their Empire grow so rapidly: with Vergil, *Aen.* VI 851 ff. he recognizes that they had waged "*iusta bella*" and that accordingly their empire, when compared with its predecessors, was superior. This almost Livian point of view, closely related to the traditional picture, has certainly contributed to the "Salonfähigkeit" which St. Augustine enjoyed with the 5-th and 6-th century aristocracy; on the other hand Orosius with his unacceptable rejection of the traditional views and his much more positive attitude towards the barbarians (cf. on this an article by H.-J. Diesner, ignored by L.: Orosius und Augustinus, *Acta Antiqua* (Budapest) 11 (1963) 89–102) remained a kind of "left wing" heretic (cf., for example, V, 1, 4). Lacroix undoubtedly presents a clear and irrefutable survey of the intellectual shortcomings of Orosius which are responsible for the fact that for St. Augustine "Orose fut peut-être malgré lui le disciple gênant dont on préfère ne plus parler pour ne pas avoir à le refuter" (p. 206). One wonders whether St. Augustine's slight irritation should not be ultimately related to his inability to break through the spell of Rome.

Leiden, Boerhaavelaan 164 M. A. WES

Giuseppe Turbessi, *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto* (Universale Studium, 101). Roma, Editrice Studium, 1965. Pp. 220.

M. Turbessi se devait de nous donner, comme suite à son esquisse sur le monachisme chrétien des premiers siècles, une présentation de St. Benoît et de la Règle bénédictine. L'ouvrage est divisé en quatre chapitres, traitant successivement de la vie monastique en Italie au sixième siècle, des origines de la Règle et des questions philologiques qui s'y rattachent (bon aperçu sur la question des rapports avec la Règle du Maître), de la constitution du monastère bénédictin et de l'esprit de la Règle bénédictine. L'auteur, comme on pouvait s'y attendre, est bien informé. Autant que le reste du livre la bibliographie en fait foi: elle compte jusqu'à sept cent quarante-cinq titres! Les deux derniers chapitres auraient gagné à une rédaction plus serrée: le commentaire semble quelquefois faire double emploi à côté des données prises directement dans la Règle. Dans l'ensemble, ce livre peut être un excellent point de départ pour une étude plus approfondie de St. Benoît et de la célèbre Règle.

Breda, Beukenlaan 1 A. BASTIAENSEN

Romanos le Mélode, *Hymnes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons. Tome I: Ancient Testament, I–VIII; Tome II: Nouveau Testament, IX–XX; Tome III: Nouveau Testament, XXI–XXXI; Tome IV: Nouveau Testament, XXXII–XLV (Sources Chrétiennes, 99, 110, 114, 128). Paris, Les Editions du Cerf, 1964; 1965; 1965; 1967. Pp. 440; 382; 368; 604. Pr. 42.—; 37.50; 37.50; 63.—.

On a l'habitude de dire: «*habent sua fata libelli*». De temps à autre il est tout aussi juste de dire: «*habent sua fata auctores*». C'est en tout cas, semble-t-il, le cas de Romanos le Mélode. Après avoir été longuement négligé en Grèce et totalement perdu de vue en Occident, il est tiré définitivement de l'oubli. En 1876 le cardinal J. B. Pitra a publié 29 hymnes complets et plusieurs fragments; en 1937 E. Mioni a ajouté une nouvelle dizaine. Ce n'était que provisoire. A bref intervalle trois éditions, qui se veulent complètes, ont commencé à paraître, celle du professeur M. N. Tomadakis d'Athènes et de ses élèves, celle de P. Maas et de C. A. Trypanis publiée à Oxford, et maintenant celle dont nous rendons compte ici.

Elle comprend, après une brève préface de M. P. Lemerle, une Introduction (pp. 13–59) qui nous renseigne successivement sur la biographie du poète, sur le *kontakion*, hymne d'une structure métrique spéciale et compliquée, sur la tradition manuscrite qui varie souvent d'hymne à hymne, et sur les éditions précédentes. Ceci n'est, après tout, qu'une préparation, utile et bien écrite d'ailleurs, à ce qui forme le corps de l'ouvrage, l'édition des hymnes.

Ils sont présentés en groupes et sections d'après la nature du contenu. Ainsi on trouve au début le groupe traitant des sujets bibliques et la section relative à l'Ancient Testament. Chaque *kontakion* est précédé d'une introduction expliquant le sujet, la place dans la liturgie byzantine, le mètre et, le cas échéant, tel petit problème spécial qui se pose à l'interprétation. L'apparat critique est disposé avec clarté. Le texte est constitué, partout où cela était possible, de façon conservatrice, mais l'éditeur ne craint pas, en temps voulu, d'adopter ou de proposer des conjectures; il le fait d'ailleurs avec prudence; l'art si compliqué du poète y oblige; il faut tenir compte de plusieurs éléments.

Mais l'éditeur a un droit tout à fait spécial à notre reconnaissance en raison du fait qu'il donne une traduction intégrale. Tâche ardue, car les difficultés sont grandes. Le vocabulaire de Romanos est riche et recherché; les métaphores, souvent hardies et prolongées, sont nombreuses; le poète aime les jeux de mots; la fougue de ses épanchements lyriques et la vivacité des passages dramatiques exigent du traducteur une facilité d'adaptation et une maîtrise de la langue peu communes. Souvent l'incertitude ou l'obscurité du texte aggravent la difficulté. M. Grosdidier de Matons s'est acquitté de ce travail d'une façon qui est toute à son honneur. Son édition n'est pas seulement un instrument de travail, mais encore un livre à lire.

Il va de soi que le lecteur compétent ne sera pas toujours d'accord, ni avec l'établissement du texte, ni avec la traduction, souvent assez libre, ni avec les notes explicatives au bas des pages, mais ce ne sont toujours que des points de détail. Chercher la petite bête quand on se trouve en présence d'une oeuvre si considérable et si bien réussie ne prouverait que l'ingratitude de celui qui en rend compte. Or c'est une large dette de reconnaissance que nous devons à l'auteur de cette belle édition.

Leiden, Van Beuningenlaan 20 B. A. VAN GRONINGEN

Vigiliae Christianae 22 (1968) 159–160; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

COMMUNICATIONS

PROGRAM OF

TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP AT HAARLEM FOR THE YEAR 1968

The directors of Teylers Stichting and the members of Teylers Godgeleerd Genootschap present the following prize-question to be answered before January 1, 1970:

An analysis of the style and the structure of I Sam. 25 is required and a closer investigation of the place that is taken by the story of David's meeting with Abigail in the Old Testament conception of kingship.

Further comment: The purpose of this prize-question is an analysis of the story, according to recent methods of research often called "new criticism" and in addition a close examination of its contribution to the composition of biblical messianism.

Still pending is the following prize-question to be answered before January 1, 1969:

A critical study of the discussion concerning Bultmann's interpretation of the resurrection of Christ is required.

Further comment: One can begin with a critical investigation of the following literature: R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie (in: Kerugma und Mythos I, 1960, p. 15–48); E. Fuchs, Glaube und Erfahrung (in: Gesammelte Aufsätze III, p. 267–271, 452–470); Willi Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, 1965; Walter Künneth, Entscheidung heute, Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion, 1966.

The person who answers this question has to make clear, how he understands the crucial problems after studying this and other literature, and in what direction a solution may be sought and found.

Regarding the prize-question about the significance of the religious philosophy of Franz Rosenzweig one reply has been received with the motto: "Deze man had geen andere keus".

This author with much devotion penetrated deeply into the life of Franz Rosenzweig so that the reader receives a vivid picture of his personality. Therefore this piece of work became a "theological biography", as the author calls it himself. Although the biographical element is very important by a thinker such as Rosenzweig and cannot be entirely absent, this was not the primary purpose of the prize-question. The typical philosophical problem in the writings of Rosenzweig, his relationship to German idealism for instance, has not been approached from the angle of religious philosophy but is merely noticed in passing. The real interest of the author pertains more to the relationship between Judaism and Christianity. Because too great a

discrepancy exists between the prize-question and this answer it is not possible to award a prize.

No answer has been received concerning the prize-question about the relationship between transcendence and immanence in ancient Egyptian religion.

To be considered as eligible the replies to the above described prize-questions have to be sent before January 1, 1970 and January 1, 1969 respectively.

It is stipulated that the answers be written in Dutch, French, English or German, either with a typewriter, or written with Latin letters (not gothic), highly legible, by a hand other than that of the competitor. They must be sent without the name of the author but designated with a motto, including a sealed envelope containing the author's name and address, and the motto on the outside, to DIRECTEUREN VAN TEYLERS STICHTING, *Fundatiehuis, Damstraat 21, Haarlem.* The manuscripts have to be sent completely finished within the stipulated time; manuscripts received only in part, cannot be considered in the competition for the prize.

The manuscripts submitted become the property of the Stichting. Copies of the manuscripts cannot be supplied to the authors, except at their own cost.

The author of a manuscript receiving the award is required to permit the Stichting to hold the copyright, so that the Stichting gets the right to publish the manuscript (if necessary in translation) as a proceeding of the Genootschap. In case the Stichting does not notify the author of the awarded manuscript within three months of the date of the copyright that it has decided to publish the manuscript concerned, the copyright is no longer valid and the author obtains full control over it.

The award consists, if the directors reach a favorable decision, of a gold medal of recognition, or, if the author prefers a sum of money to the amount of four hundred Dutch gulden (Hfl. 400).

In order that a competitor does not have to wait longer than necessary for the decision, in case his manuscript has not obtained the award, authors are required to send along with the sealed envelope an open envelope which contains the name and full address of a confidential person to whom the Stichting may eventually enter into correspondence.

The program of the Genootschap may be obtained annually without cost by a request directed to the Directors of Teylers Stichting, Damstraat 21, Haarlem, The Netherlands.

Der Lehrstuhl für Historische Theologie (Patristik) an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg ist zum Sommersemester 1969 wieder zu besetzen (Nachfolge Professor D. Hans Freiherr von Campenhausen DD). Hiermit wird dieser Lerhstuhl gemäss § 21 des Baden-Württembergischen Hochschulgesetzes ausgeschrieben. Bewerbungen sind bis zum 23. Juli 1968 an das Akademische Rektorat der Universität Heidelberg einzureichen.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 161–175; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

THE ORIGINS AND EMERGENCE OF THE CHURCH IN EDESSA DURING THE FIRST TWO CENTURIES A.D.

BY

L. W. BARNARD

Recent discoveries have underlined the importance of Eastern Christianity in the early centuries of the Christian era. For too long Church historians tended to look at the early Church through Western, i.e. Graeco-Roman, eyes.[1] This was understandable inasmuch as the New Testament had been mainly concerned with the spread of Christianity from Jerusalem in a North West direction towards the capital of the Roman Empire, and most of the outstanding figures and literature of early Christian history appeared to be associated with the area around the Mediterranean seaboard. However early documents stemming from Syria, such as the *Odes of Solomon* and the *Acts of Thomas*, had long been known although it had proved difficult to fit these into a coherent history of Eastern Christianity. The discovery of the Gospel of *Thomas*, and the new light which it has thrown on Syriac Christianity, has re-opened this question. Our concern in this article is with early Christianity in Edessa, a city which became a major centre of the early Church deserving to rank with Rome, Ephesus, Alexandria and Antioch.

Edessa was the capital of the small principality of Osrhoene east of the Euphrates and it lay on the great trade route to the East which passed between the Syrian desert to the South and the mountains of Armenia to the North. The city's inhabitants spoke Syriac, an Aramaic dialect akin to, but not identical with, that spoken in Palestine; and this dialect was the medium of commerce in the Euphrates valley. The city was a centre of literary culture long before the coming of Christianity and its

[1] W. Bauer in his celebrated book, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934, 2nd ed. revised by G. Strecker 1964), held that the Church at Edessa was founded by followers of Marcion and that 'orthodox' Christianity did not arise in that city until the episcopate of Quna in the early fourth century. This theory must now be abandoned in the light of new evidence from Syriac sources. Bauer, with many other older Church historians, tended to regard Syriac Christianity as derivative and secondary to Greek Christianity.

earliest surviving documents have about them an ease and fluidity, perhaps reflecting traces of Greek influence, which is not lost in modern translation.[2] The external history of Edessa was that of many another border state. When the Seleucid Empire was divided between Rome and Parthia Osrhoene lay on the frontier outside the confines of the Empire and within Parthian suzerainty. In Trajan's time c. 116 Edessa was stormed and sacked by the Roman General Lusius Quietus[3] and this was the beginning of the end of its independence. The superior power of Rome exacted a reluctant homage and, after the conclusion of the Parthian war under Marcus Aurelius, forts were constructed and a Roman garrison stationed in the town of Nisibis. The princes of Osrhoene attempted, without avail, to shake off the yoke and eventually in 216 Abgar IX, King of Edessa, was sent in chains to Rome and his dominions reduced to a Roman province. It was during the century between Trajan's war and the final Roman conquest that Christianity gained in strength in Edessa.

When and from whence was Christianity planted in this Syriac city? Eusebius *H. E.* 1.13 records the story of Addai, one of the seventy-two disciples, who had come to Edessa from Palestine in response to a letter from King Abgar to Jesus. This legend is recorded in Syriac in a book called the *Doctrine of Addai*[4] which was probably written c. 300 although it contains much older material. The details of the story need not detain us as they are obviously legendary. Thus Agbar IX (179–186) was the first *Christian* King of Edessa and in the *Doctrine* the background of his time is read back into the time of Jesus. However there is reason to think that Addai was a historical figure and that, as recorded in the *Doctrine*, he was a Jew from Palestine. When he came to Edessa we are told that he lodged at the house of Tobias, the son of one Tobias, a Palestinian Jew.[5] It is significant that although the Jews of Palestine

---

[2] F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity* (1904) p. 7.

[3] Dio Cassius 68.30.

[4] Ed. G. Phillips (1876) p. 2ff. Eusebius *H.E.* 1.13 preserves the apocryphal correspondence between Jesus and Abgar which is also referred to in *Peregrinatio Aetheriae* 17.1 and which was known to be a forgery as early as *Decretum Gelasianum* 5.8 (T. & U. 38.4.57).

[5] *Doctrine* pp. 5–6. Addai is likely to be a historical figure as had the Church, c. 300, been looking for a historical founder 'Judas Thomas', whose tomb was claimed for Edessa in the mid-third century, would have been the most likely candidate. F. C. Burkitt, *J.T.S.* 25 (1924) p. 130, equated Tatian with Addai (abandoning his 1904 view) on the grounds that the *Doctrine of Addai* p. 36 states that Addai brought the *Diatessaron* to Edessa. This conjecture is unlikely as philologically there is no equivalence between the two names and, in any case, the *Doctrine* contains strata of different dates.

appear in an unfavourable light as the crucifiers of Jesus, the Edessan Jews are represented as being friendly to Christianity.[6] This appears to reflect a true historical reminiscence for Edessan Christianity, as it later developed, was strongly Jewish-Christian in outlook. Indeed Syrian Christianity came to reflect a particular facet of Judaism, viz. the asceticism of Jewish sectarianism. Thus in the writings of Aphraates (early fourth century), the first Syriac authority of any considerable weight, we find a view of the Church different from that prevailing in Greek-speaking Christendom.

For Aphraates baptism is not the means of Christian initiation for *every* Christian but a privilege reserved for celibates, i.e. the spiritual aristocracy. In the early baptismal liturgy known as the *Discourse on Penitents*[7] Aphraates states that marriage should be entered into *before* thinking of baptism, as baptism is only for virgins and celibates and is incompatible with the married state:

> "Anyone who has set his heart to the state of marriage let him marry before baptism, lest he will fall in the struggle and will be killed. And anyone who fears this part of the contest, let him retreat, lest he will break the heart of his brethren like his own heart. Anyone who loves possessions, let him retreat from the army, lest when the battle becomes hard for him, he will remember his possessions and retreat. And anyone who retreats from the struggle – shame belongs to him. Everyone who has not chosen himself and has not yet put on the armour, if he retreats he is not blamed. But everyone who chooses himself and puts on the armour, if he retreats from the struggle he will be laughed at. To him who empties himself the contest is suitable, because he does not remember something which is behind him and does not retreat to it."[8]

The Church, for Aphraates, consists of baptized celibates, who are the real spiritual athletes, together with a larger body of adherents who remain only on the fringe of the Christian community, much as the non-circumcized god-fearers only remained on the fringe of the synagogues in Judaism. This view is not special to Aphraates. Early Syriac Christianity is permeated with asceticism. Thus the terms *bar Q'yama* (son of the Covenant) and *bath Q'yama* (daughter of the Covenant) are found very frequently in Syriac literature, not simply in the sense 'monk' or

---

At the time of its compilation c. 300 the *Diatessaron* was the *only* 'Gospel' used by the Syriac Church and it was natural to assume that it had originated with Addai.

[6] According to *Doctrine* p. 46f. Addai died in peace and was succeeded by his disciple Aggai who was apparently later martyred. It is interesting that the Jews are described as sorrowing at Addai's death. On the historicity of Addai see A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* I (Louvain, 1958) pp. 6–7.

[7] Wright p. 147f.

[8] Wright p. 345.

'nun' but referring to the baptized laity of the Church, i.e. the ascetics who have taken an oath or vow to be faithful to the Covenant with God and so have renounced the world. Subsequent to the time of Aphraates things changed and the *B'nai Q'yama* became a kind of monastic order within the Christian community, not the community itself. But this was not the earliest view. It is also significant that Aphraates, in *Discourse VI*, in his address to "those who have taken up the yoke of the Saints" states: "All the children of light are without fear of him, because the darkness flies from before the light. The children of the Good fear not the Evil One, for he hath given him to be trampled by their feet. When he makes himself like darkness unto them they become light; and when he creeps upon them like a serpent, they become salt, whereof he cannot eat ..." The children of the Light are the baptized ascetics who are constantly fighting a spiritual warfare against the prince of darkness, the devil. It is not without significance that the terms uniformly used in early Syriac literature of this conflict are 'struggle', 'fight', 'battle' and 'war'. *The Martyrdom of Shamona and Guria*, which dates from 297, repeatedly refers to the daughters of the Covenant (*b'nath Q'yama*) as ascetics and applies to Guria the term *m'qadd'sha*, 'hallowed' or 'holy'. The reason why Guria is holy is that she is celibate while Shamona, who has a daughter, is not.[9]

An affinity with the Jewish sectarianism of Qumran is immediately noticeable in the picture of the Syrian Church provided by Aphraates and other early Syriac documents. The Qumran community believed themselves to be the 'sons of the Covenant' and had separated themselves from ordinary Jewish life in order to seek a special holiness. It is interesting that the *Manual of Discipline* refers several times to God's Covenant which men enter into through embracing an ascetic form of life. So the neophytes entering the community "pass over into the Covenant of the presence of God". This Covenant was also, at Qumran, associated with a 'vow', i.e. it required a total commitment which had to be renewed each year. The community's deepest purpose was "to establish the Covenant according to the eternal ordinances".[10] The members also were known as the elect, the chosen of God, the Saints who had adopted the name "children of Light".[11] They were not concerned with social duties or with marriage as such, but had come apart to seek total purity of life.

[9] Burkitt *op. cit.* p. 132.
[10] I Qs 1.8, 16; 2.12; 5.10, 20–22.
[11] I Qs 8.6; I Qh 2.13.

They believed themselves to be engaged in a great spiritual warfare against the forces of darkness – a struggle which had cosmic repercussions.

It is likely, as we have seen, that Christianity had its origin in Edessa within a Jewish *milieu*, which had close associations with Palestinian sectarianism, and that the earliest converts were, in the main, Jews. It would appear not improbable that these early Jewish Christians stamped the Edessan Christian community with their own type of asceticism. An alternative to this view, not differing in essentials, is the theory of A. Vööbus[12] that an Aramaic-Christian movement, coming from Palestine, mediated this Jewish asceticism to the Syrian Church. Be that as it may it is certain that this primitive form of asceticism continued to be a feature of Syriac Christianity down to the time of Aphraates and later. So the *Doctrine of Addai* states that "all the society of men and women were modest and decorous, and they were holy and pure, and singly and modestly were they dwelling without spot, in the watchfulness of the ministry decorously, in their care for the poor, in their visitations of the sick".[13]

If then we place the origins of Christianity in Edessa within a Jewish-Christian *milieu* we can explain certain features in the Gospel of *Thomas* which is to be dated c. 140 and which probably emanated from Edessa. Dr. Frend, in a brilliant article,[14] has shown the Jewish-Christian character of many of the *logia* in *Thomas*. Thus the virtues stressed in that Gospel are childlikeness, singleness and simplicity, abstinence and world-renunciation.[15] Advance towards spiritual perfection is through the practice of ascetic virtues and repentance: "Blessed are the single (μοναχοί) and the elect, for you will find the Kingdom."[16] This Gospel, in common with other Jewish-Christian documents, exalts the position of James the Just.[17] And it stresses the attainment of perfection through complete sexual abnegation. Thus in *saying* 75, which appears to be related to the Parable of the Virgins in Mt. 25. 1–13, the 'many' who are left standing at

---

[12] *History of Asceticism in the Syrian Orient* I. pp. 1–10, 102. See also J.C.L. Gibson, From Qumran to Edessa or the Aramaic-speaking Church before and after 70 A.D. in: *The Annual of the Leeds University Oriental Society* V 1963–5 (Leiden, 1966) pp. 24–39.

[13] *Doctrine* pp. 47–48. Phillips translates the Syriac *Q'yama* as 'chiefs' but it seems more likely that with Burkitt (*op. cit.* p. 130) we should read 'society'.

[14] *J.T.S.* 18 N.S. (1967) pp. 13–26.

[15] *Sayings* 4, 6, 15, 23, 27, 37, 39, 46, 49, 79, 80, 81, 99, 101, 104, 105, 106, 110 and 114.

[16] *Saying* 49.

[17] *Saying* 12.

the bridegroom's door are not reproached for inattention to their duties but merely because they were not single. Only the celibates enter the bridal chamber. The 'elect' alone are complete beings and among them sexual differences have been transcended.[18] It will be noted how closely these sentiments in *Thomas* fit into the picture of Syrian Christianity drawn by Aphraates early in the fourth century. We can hardly doubt that from the outset the Church in Edessa was permeated by asceticism of a Jewish-Christian type. This ascetical tradition found literary expression as early as 140, in a slightly Gnosticized or dualistic form, in the Gospel of *Thomas*. An ascetic emphasis is found in all the various Syrian *Thomas* cycles, e.g. the *Acts of Thomas* c. 220 which prohibit baptized converts from marrying or living as man and wife. This was the earliest Christian practice in Edessa.[19]

We can then postulate the founding of the Church in Edessa among Syriac-speaking Jews who stamped an ascetic-encratite outlook on the nascent Church. How far are we justified in regarding ascetic Jewish-Christianity as the *only* facet of the Church in the earliest period? G. Quispel[20] holds that there were no Gnostics in Edessa in the second century and that Christianity there was wholly Jewish-Christian. If we are reserving the term 'Gnostic' for a developed Gnostic system then he may well be right. However it is worth remembering that Gnostic tendencies became allied to Judaism at an early date to judge from such documents as the *Gospel of Truth*. Both Basilides and Valentinus, the great Gnostic teachers, depend on earlier Jewish-Christian exegesis. There is thus no *a priori* improbability that ascetic Jewish-Christianity in Edessa may not have become permeated with incipient Gnostic or dualistic tendencies at an early period. A study of Tatian and Bardaisan would appear to confirm this.

Tatian, the brilliant Assyrian, provides our next reference to Christianity in Edessa. He was the son of Syriac-speaking parents (Clem.

[18] *Saying* 22.

[19] The *Psalms of Thomas*, adapted later by the Manichees, are also to be linked with Edessa in the second century. It is also possible, although not certain, that the *Odes of Solomon* emanated from Edessa in the second century. There is some connexion between these exuberant liturgical poems and the *Hodayoth* of Qumran. On the Edessan origin of the *Odes* see further J. de Zwaan in *Quantulacumque* (Studies presented to Kirsopp Lake) pp. 285–302 and J. A. Emerton, *J.T.S.* 18 N.S. (1967) pp. 372–406. A full discussion of the problems presented by the *Odes* is given by F. M. Braun in *Revue Thomiste* 65 (1957) pp. 597–625.

[20] In a paper read at the Fifth International Conference on Patristic Studies. Oxford 1967.

Alex. *Strom.* 3. 12. 81, Epiph. *Pan.* 46. 1. 11, Theodoret *Haer. Fab. Comp.* 1. 20.) and probably came from Hadiab. After leaving his Mesopotamian homeland Tatian had visited many lands and had been initiated into various Mysteries before becoming converted to Christianity and settling in Rome. He seems to have been a somewhat eclectic thinker from the beginning to whom an ascetic explanation of life appealed.[21] He was not however adverse from adopting a few semi-Gnostic ideas from Valentinus, something from the popular philosophy of the day, as well as drawing on earlier Jewish-Christian traditions. There has been much scholarly discussion as to the place to which Tatian returned after leaving Rome. A. Vööbus (*History of Asceticism in the Syrian Orient* pp. 38–39) holds that this was probably his own home town of Hadiab which was an important centre late in the second century. Older scholars, such as Zahn (*Tatian's Diatessaron* p. 282) and Harnack (*Chronologie* 1 p. 289) supported Edessa. This latter seems more probable in view of the close association of the *Diatessaron* with that city. If then, with Eusebius' *Chronicle*, we place Tatian's return to the East c. 172–173 and to Edessa we must envisage that there he carried his views to extreme lengths, if this process had not begun before. So, according to Jerome *Com. in Ep. ad Gal.* 6, he maintained that the flesh of Christ was imaginary, a view at variance with his earlier view in *Orat.* 21. He rejected marriage and meats (Jerome *Adv. Jovin.* 1. 3) and, like Marcion, rejected some of St. Paul's Epistles (Jerome *Praef. in Com. ad Tit.*). And, according to Irenaeus, he seceded from the Church, adopting certain invisible aeons, similar to those of Valentinus, denounced marriage as defilement and fornication, and denied the salvation of Adam (*Adv. Haer.* 1. 26). Clement of Alexandria and Origen state, in rather cryptic language, that Tatian not only inveighed against generation (*Strom.* 3. 12. 86) but that Tatian said that the words "Let there be Light" are to be taken as a prayer rather than a command, as if God was in darkness (Orig. *De Orat.*). This could be interpreted as marking a distinction between the Demiurge and the Good God or, at the least, as indicating a dualistic emphasis. It would seem that not only a radical asceticism, but also a tendency towards dualism, were part and parcel of Tatian's extreme views.

While these extreme views, if propagated during the latter part of Tatian's time in Rome, would no doubt have caused raised eyebrows it is

[21] See my forthcoming article "The Heresy of Tatian – Once Again", to be published in the *J.E.H.* (April 1968).

unlikely that this was the case in Edessa. The Gospel of *Thomas* itself is best explained as embodying an ascetic Jewish-Christian tradition which had been modified, although not fundamentally, in a dualistic direction. Tatian, eclectic thinker as he was, was primarily indebted to Jewish-Christian radical traditions and also, to a lesser extent, to dualistic ideas. His composition of the Syriac *Diatessaron*, or Harmony of the Gospels, which he may have carried out soon after his return to Edessa c. 172-173, is proof of this eclecticism. He used not only the four Canonical Gospels, which he had known in Greek in Rome, but also a tradition which had found literary expression in Edessa some thirty or so years before his time in the Gospel of *Thomas*. Indeed it is likely that he already knew certain of the *logia*, which appear in *Thomas*, from his Roman days earlier in his career;[22] undoubtedly many of these *logia* circulated independently in the Church and were known in widely different centres. The brilliant researches of G. Quispel have demonstrated that the semitic tradition embodied in *Thomas* was Tatian's 'fifth' source which he drew on when compiling his Harmony.[23]

There is also evidence that Tatian modified the tradition in the Canonical Gospels in an ascetic and encratite direction. Thus in Lk. 2. 36 the ordinary text speaks of the normal married life which Anna the prophetess lived with her husband seven years from her virginity. Tatian however corrected the text in the opposite direction so that it stated that Anna remained a virgin in her marriage (*Diatess. persiano* p. 22; Dutch harmony in the Stuttgart MS). There are other examples of changes, some of them very subtle, which have the effect of degrading the value of the married state (e.g. Mt. 19. 4–9 in the Dutch *Diatess.*). Several corrections illustrate Tatian's strict condemnatory attitude towards the use of wine. Even the word 'wine' in Jn. 15. 1 ("I am the true vine") he modified to read "I am the tree of the fruit of the truth" (*Diatess. persiano* p. 322). This same ascetic strain appears in his handling of the narrative of the Last Supper in Mk. 14. 25, Mt. 26. 29 where Jesus states he will not drink of the fruit of the vine until that day when he drinks it anew in his Father's Kingdom. Tatian cleverly omitted this idea of a renewed drinking from his harmony. In the Armenian translation of Ephraem's Commentary the text of the

[22] *J.E.H.* forthcoming.

[23] L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron, *V.C.* 13 (1959) pp. 87–117. See also his, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Suppl. to *Novum Testamentum*, Vol. 15; Leiden, 1967), and further Dom Aelred Baker, *J.T.S.* 16 N.S. (1965) pp. 449–454.

Diatessaron ran: "from now on I shall not drink from this generation of vine until the Kingdom of my father" (*Srboyn* 2 p. 152) which is a subtle change in an encratite direction. A slight change of word order or a gloss enabled Tatian to give a radical, ascetic turn to the Gospel teaching about possessions, family life, marriage and wine. And he also enhanced Jesus' teaching about carrying one's cross in Mk. 8. 34, Mt. 10. 38 by adding "on his shoulder" (Liège *Diatess.* p. 97; *Persiano* p. 134).

The *Diatessaron* became the Gospel *par-excellence* of Syriac-speaking Christianity and so it remained until early in the fifth century when Rabbula (bishop of Edessa 411–435) suppressed it and substituted a revision of the Old Syriac Canonical Gospels. Theodoret, the partisan of Nestorius, tells how he himself withdrew over two hundred copies of the *Diatessaron* from circulation in his diocese and replaced them by the Gospels of the four evangelists.[24] Tatian's *Diatessaron* for nearly two and a half centuries was the *only* version of the Gospels which was used in Syriac-speaking Christianity. The reason for this is not far to seek. The *Diatessaron* appealed to the Edessan Church because its outlook was congruous with an ascetic-encratite tradition which was strong in that Church from the outset. So, in the *Diatessaron*, Tatian cut out the genealogies Mt. 1. 1–17 and Lk. 3. 23–28 and, according to Theodoret, "such other passages as shewed the Lord to have been born of the seed of David after the flesh".[25] This dilution of the historical basis of the Gospel is undoubtedly present in the *Diatessaron*, as far as it can be reconstructed,[26] and is similar to that found in the Gospel of *Thomas*.

Tatian, then, is best interpreted as a witness to the ascetic and eclectic character of Edessan Christianity in the latter part of the second century. This eclecticism reached its climax in the advent of Bardaisan (Greek, *Bardesanes*).[27] He was one of the most remarkable figures in the early

[24] *Haer. Fab. Comp.* 1.20.

[25] *Haer. Fab. Comp. op. cit.*

[26] Latin, Arabic, Old Dutch and Persian versions of the *Diatessaron* are known together with the Armenian version of Ephraem's commentary upon it. The problem of the original language of the Harmony has not been solved by the discovery at Dura of a Greek fragment (ed. C. H. Kraeling, *Studies and Documents* 3. Harvard and London, 1935). I incline to favour a Syriac original composed by Tatian soon after leaving Rome, although the possibility of an original dual edition in Syriac and Greek should not be excluded. The problem is very difficult and, unless further MS discoveries are made, is likely to remain insoluble.

[27] The best study of Bardaisan is that of H. H. Schaeder in *Z.K.G.* 51 (1932) pp. 21–73. The masterly article by F. J. A. Hort in *D.C.B.* 1 pp. 250–260 is however still of value. See also H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen, 1966).

period of the Church and the standard text books on early Church History rarely do him justice. He was born in Edessa in 155 of rich parents and received his name *son of Daisan* from his mother who had brought him forth on the bank of the river Daisan which flows by the capital. He was brought up at the court of King Abgar where he seems to have excelled in archery[28] as well as in learning. It was during the last quarter of the second century that Bardaisan became a Christian ("he embraced the faith, and received baptism; yea he taught the doctrine of the Church at Edessa" (*Barheb.*)) and he was active as a *savant* until the time of his death in 223 by which time he had separated himself from the Edessan Church. Later ages were to regard him as a heretic and monastic libraries did not even preserve confutations of his doctrines. His original teaching has therefore to be reconstructed from scattered notices and partisan accounts of later chroniclers. Eusebius, *H.E.* 4. 30, says that Bardaisan was exclusively a Syrian writer, attached at first to the school of Valentinus, but who later condemned and refuted the Valentinian mythology – supposing himself to have passed over to orthodoxy yet not altogether successful in washing away the stains of his old heresy. He wrote controversial dialogues against Marcion (the Marcionite movement was apparently strong in his region) and other heretics some of which had been translated into Greek. Among these was a *Dialogue on Fate* addressed to Antoninus, by whom Eusebius or his source may possibly have meant Caracalla. Eusebius gives no exact date for Bardaisan's activity apart from placing him under Soter c. 179 which may not be far removed from the actual date of his conversion to Christianity. Ephraem states that he wrote a book of 150 hymns and it seems probable that Bardaisan's son, Harmonius, adapted these to metrical forms and musical accompaniment; we know that these hymns and tunes continued to be used in Edessa until Ephraem's time.[29]

Bardaisan's theology is difficult to evaluate. According to Eusebius he fought against Valentinian heresy even after his conversion to Christianity while Epiphanius states that he was a distinguished Church

---

[28] Julius Africanus *Cest.* 29.

[29] Sozomen *H.E.* 3.16; Theodoret *H.E.* 4.26. These writers however do not state that Harmonius adapted *Bardaisan's* hymns, but this is a reasonable inference. On Bardaisan's important place in the history of liturgical music see the thesis of J. Gélineau, *Antiphona. Recherches sur les formes liturgiques de la psalmodie dans les églises syriaques aux IV^e et V^e siècles* (Paris, 1960) quoted in Daniélou-Marrou, *The Christian Centuries* Vol. 1 p. 191.

teacher, accomplished in both Greek and Syriac, who became corrupted by the Valentinians and fell into heresy setting forth a doctrine of 'many' principles and emanations and denying the resurrection of the dead (*Haer.* 56). Hippolytus names him as a leader of the Oriental school of Valentinianism (*Ref.* 7. 31). Certainly later ages saw in Bardaisan the lineaments of a heretic *par excellence*. However the scattered fragments we possess of his writings, and the Greek *Dialogue on Fate* which, in Syriac, was known as the *Book of the Laws of the Land*,[30] do not really support the view that he was a Valentinian. There are traces (but no more) of Gnostic influence in some of his ideas although not in his main doctrines. So it is only by importing Tetrads and Ogdoads into his 'system' that Bardaisan's extant fragments can be fitted into a Valentinian scheme. Rather what we find is a Syrian Jewish-Christian Gnosis similar to that which appears in the Gospel of *Thomas*. Bardaisan refutes, in a scholarly manner, in the *Book of the Laws of the Land* the native astrologer Awida and shews him that there is room in the universe for free-will. One ruling principle is nature, the second is fate; yet although men cannot change either law (nature) or chance (fate) there is yet an area of existence between them in which men can exercise their free-will, which is his third ruling principle. Man can thus, to some extent, determine his own character and destiny.[31] Tatian also dealt with this in *Orat.* 11.

Bardaisan was much interested in the creation and the fall of the angels but his cosmology is quite different from that which appears in the developed Gnostic systems. He believed that God created first the different elements, separating one from another and assigning each a place; unfortunately the elements became mixed up and produced confusion. God then created the universe by mixing light and darkness but after six thousand years the elements will be restored to their pristine purity. Men's bodies belong to the second world, are ruled by the stars and so will not rise again. Bardaisan is clearly an eclectic thinker who drew on widespread astrological lore and semi-Gnostic ideas. However his dualism is no more developed than that of Tatian and may be due to the ascetic tradition which greatly influenced the Church at Edessa. There are also traces of Iranian influence similar to that found in the Qumran

[30] P. Syr. 1.2. 492–657. This was written by a disciple Philip but it seems to reflect Bardaisan's teaching. Most modern scholars believe that Syriac, rather than Greek, was its original language. H.E.W.Turner, *The Pattern of Christian Truth* (1954) p. 91.

[31] P.Carrington, *The Early Christian Church* (1957) Vol. 2 p. 402 for a good summary.

Manual of Discipline.[32] And there is much native Syrian theology in his writings. Thus the Holy Spirit is depicted under the image of the Mother and is identified with 'Wisdom'. The Holy Spirit as 'Mother' addresses the elder of two daughters and to them are assigned cosmogonic functions.[33] Bardaisan is best interpreted as an eclectic thinker who was interested in astrology and cosmogony. There is nothing really to connect him with Valentinus. His origin is within the native Syrian tradition of Edessa which had its roots in a radical Jewish-Christian asceticism, although his vision took him somewhat beyond this. As H. E. W. Turner acutely points out he is half way to Mani, rather than to Valentinus.[34]

Bardaisan gives some interesting information about the Church in his day:

> "What then shall we say of the new race of us Christians, whom in every country and in every region the Messiah established at his coming? For lo, all of us wherever we be are called Christians by the one Name of the Messiah; and on one day, the first day of the week, we assemble together, and on specified days we abstain from food. And of these national customs, our brethren abstain from all that is contrary to their profession. Parthian Christians do not take two wives, Jewish Christians are not circumcised. Our sisters among the Bactrians do not practise promiscuity with strangers. Our Persian brethren do not take their daughters to wife; our Median brethren do not desert their dying relatives or bury them alive or throw them to the dogs. Nor do Christians in Edessa kill their wives or sisters that commit fornication, as the heathen Edessenes do, but they keep them apart and commit them to the judgement of God."[35]

Bardaisan is conscious that Christians are a new race separate from the surrounding heathen population and that they worship together corporately on Sundays. He also bears witness to the astounding moral change wrought by the coming of Christianity which is also referred to by the second century Greek apologists (e.g. Justin 1 *Apol.* 14). This was, in fact, part of its attraction not only in the Greek but also in the Syriac-speaking world. Christians, even the non-baptized non-ascetics, were *seen* to be endowed with a superior moral power which was slowly pervading society.

Bardaisan was an original, independent eclectic thinker – and Syrian Christianity throughout its history had no surfeit of such. He operated at first from within the Christian community at Edessa but his field of vision went beyond the Old Testament and the origins of Christianity to embrace many 'borderland' ideas. Yet on the whole his extant fragments and the

---

[32] Daniélou-Marrou *op. cit.* p. 190.
[33] *Laws* 557–558.
[34] *Op. cit.* p. 94.
[35] Quoted in Burkitt, *Early Eastern Christianity* p. 184.

Book of the Laws of the Land reveal a reverence towards God the Lord of all things, gratitude for his benefits, a desire to obey the discipline of the Church, a courteous spirit towards opponents, and a firm faith in the Judge of the earth.[36] Most probably his independence and speculative non-biblical approach led to his leaving the Church. His followers however lingered on until Rabbula, two centuries and a quarter later, induced them to submit to the Church. Bardaisan himself died in 223.

If then we look back to the origins of the Church in Edessa it would seem that we must envisage an evangelisation from Palestine which took root among the strong Jewish colony in the city. From this seed an indigenous Syriac Christianity developed along ascetic and encratite lines which early on became permeated with dualistic tendencies. Within this *milieu* can be placed the Gospel of *Thomas*, the Odes of *Solomon*, the Psalms of *Thomas* and the work of Tatian which culminated in the Syriac *Diatessaron*. It would seem that other writings from the Gnostic library of Chenoboskion originated or were known at an early date in Edessa such as the Gospel of *Philip* and the *Evangelium Veritatis* which, according to Nagel, reflects certain Syriacisms.[37] Moreover we also know that the eclectic sect known as the Quqites[38] arose in Edessa in the second century which had connections not only with ascetic Jewish-Christianity – particularly in its rules for purity – but also with ideas later found in Bardaisan. This sect gathered under its wing many Syrian-Mesopotamian cults, as well as a smattering of Christianity. Probably we must envisage a complex collection of loosely connected groups[39] in Edessa towards the end of the second century – a suitable *milieu* for Christian Gnostic and semi-Gnostic beliefs to develop.

Within this eclecticism we must place the outstanding original scientific intellect of Bardaisan. However wide-ranging, independent speculation was never a Syrian strong point and it appears that he fell into disfavour. By c. 200 A.D. the Church in Edessa must have been of some size to judge from the wide expansion of Christianity in the early third century in Osrhoene and Adiabene. According to the *Chronicle of Arbela* there were

---

[36] Burkitt *op. cit.* p. 188.

[37] P. Nagel, Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht, *O.L.Z.* (1966) Col. 5–14.

[38] The best recent study of Quq and the Quqites is that of H.J.W. Drijvers in *Numen* Vol. 14 (1967) pp. 104–129.

[39] A.F.J. Klijn, *Edessa de stad van de apostel Thomas* (Baarn, 1962).

more than twenty bishoprics in the region bordering the Tigris in 224, when the Sassanid dynasty came to power in Persia. We have, in fact, a firm reference to the existence of Church buildings in Edessa in 201 in the *Edessene Chronicle* which speaks of damage by flood to the royal palace and to the "holiness of the Church of the Christians".[40] Walter Bauer thought this way of describing a church building highly suspicious. However there is no reason to doubt the historicity of the reference; P. Kahle considered it a certain fact in an obscure period.[41] Most probably it refers to the sanctuary of the Church building which would suggest that the Christian community was then of some size.

It would also seem that about this time there was a movement among a section of the Church in Edessa for a closer connexion with Greek-speaking Christianity. Thus the *Doctrine of Addai* (p. 50) and the *Martyrdom of Barsamya* state that Palut, bishop of Edessa, was not ordained by Aggai but by Serapion of Antioch (bishop 190–209). While there is some chronological confusion in the further statement that Serapion himself was ordained by Zephyrinus of Rome (bishop 202–218) there seems no good reason to doubt Palut's connexion with the Church in Antioch, although this is described as a 'free fabrication' by A. Vööbus.[42] It is however doubtful if he was a representative of more than a section of the Edessan Church at the turn of the third century to judge from later notices about him.[43] Syriac Christianity continued to be an independent branch of Christianity, ascetic in outlook and strongly influenced by Jewish ways of thought, down to the beginning of the fourth century.[44]

---

[40] Items 1 + 9 (*Scriptores Syri* III. 4.3–4).

[41] *The Cairo Geniza* p. 197.

[42] *History of Asceticism in the Syrian Orient* I. p. 3.

[43] Ephraem Syrus, *Mid.* 22.5–6 (J. B. Assemani 2, 486).

[44] As in the *Acts of Thomas*. The exegesis of both Aphraates and Ephraem reflects a strong rabbinic influence. See L. Leloir, *Éphrem de Nisibe: Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron* (1966). A. Levine, in *Studia Patristica* I (1957) pp. 484–491, has demonstrated the indebtedness of a Syriac Commentary on the Pentateuch (written c. 900) to Rabbinical Haggadic exegesis. This commentary preserves the comments and views of renowned early Syrian scholars. The curious order of the baptismal – confirmation rites in Syria, in which chrism comes before baptism, may also owe something to Jewish usage. From the second century onwards Jewish practice was to circumcise first and then to give proselyte baptism. If there is a parallel between chrism and circumcision this may account for the Syrian order. Is it also significant that Ephraem compares Christian initiation to the Jewish treatment of a leper in which anointing with oil precedes the washing with water? See further J. H. Crehan, *J.T.S.* 18. N.S. (1967) pp. 489–490.

We should be unwise to exaggerate the importance of early Syriac Christianity because of the discovery of the Gospel of *Thomas*. The fact that we can now push back the history of the Church in Edessa into the first century and show that it was strongly influenced by an early Jewish-Christian Gospel tradition does not revolutionize the history of the early Church, as Quispel suggests. But it does demonstrate that an early Christian tradition existed in Edessa, having its roots in Palestinian sectarianism, which was non-Greek in outlook. This Syrian Christianity was permeated at its core by an ascetic outlook independent of, and prior to, the Christian monasticism which arose in the Roman Empire in Egypt in the fourth century. However this original branch of Christendom did not long succeed in retaining its independence. Rabbula, bishop of Edessa in the early fifth century, loved above all things order and, in any event, popular sentiment induced him to choose the anti-Nestorian side in the great controversy then raging. The result was that the Church in Edessa was largely assimilated on the practical, although not on the theological, level to Antioch and the other major centres of Greek-speaking Christianity. Edessa, and the rest of Syriac-speaking Christianity, was no longer cut off from other Churches by its indigenous Syriac Bible, liturgy and doctrine. However Greek theology did not fit easily into the exuberant, non-dogmatic Syriac outlook and the Syrian Church, being without first rate intellects, was the loser. From the fifth century onwards Syriac-speaking Christianity became, in the main, secondary to Greek Christendom. But that it had an original, independent existence with a theological approach of its own should not be forgotten in the study of the origins of the Church.

Winchester, All Saints Rectory

Vigiliae Christianae 22 (1968) 176–197; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

L'ÉPÎTRE À MARCELLINUS SUR LES PSAUMES

PAR

M. J. RONDEAU

L'*Epître à Marcellinus*, l'un des textes les plus intéressants que l'antiquité chrétienne nous ait laissés sur les psaumes, n'est guère utilisée par les spécialistes d'Athanase. C'est ainsi que Stülcken n'en souffle mot, que G. Müller ne l'a pas dépouillée pour son *Lexicon Athanasianum*. Serait-ce l'effet des doutes qui se sont élevés sur son origine athanasienne? Un examen attentif permettra de faire une bonne fois justice de ceux-ci. Par là même, nous mettrons en lumière deux développements allusifs, mais révélateurs, à verser au dossier christologique d'Athanase – développements dont on peut tirer un élément de datation –, et nous dégagerons l'intérêt qu'offre ce texte, parallèlement à la *Vita Antonii*, comme document précoce sur la mentalité monastique.

Un mot d'abord sur l'état du texte. Il fut imprimé en traduction latine dès la fin du XV^e^ siècle et le début du XVI^e^,[1] avant que l'original grec parût dans les deux grandes éditions classiques d'Athanase: la *Commeliana*,[2] qui dépend sur ce point du cod. *Basiliensis* A III 4, du XIII^e^ s., et du cod. *Cantabrigensis graecus* 203, du XVI^e^ s.[3]; la *Benedictina*,[4] qui le tire du cod. *Parisinus graecus* 937, du XVI^e^ s.[5] Par ailleurs, l'*Ep. Marc.* figurant dans le célèbre cod. *Alexandrinus* de la Bible grecque (V^e^ s.), J. E. Grabe la publia d'après ce manuscrit dans les Prolégomènes de son

[1] A. Politien n'en a traduit que des extraits ([Bologne] 27 août 1492; Augsburg, après le 20 novembre 1500. Cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, B. III (Leipzig, 1928) n° 2762 et 2761). La traduction de J. Reuchlin (Tübingen, 1515) a été faite sur le cod. *Basiliensis* A III 4, du XIII^e^ s. (cf. H.-G. Opitz, *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, 23 (Berlin und Leipzig, 1935) 28).

[2] Vol. I (Heidelberg, 1600) 740–759.

[3] Cf. Opitz, *Untersuchungen...*, 2; 28 sqq; 17 sqq. Le manuscrit de Bâle serait un descendant de l'édition des œuvres athanasiennes procurée dans la première moitié du XII^e^ s. par Doxapatres. Le manuscrit de Cambridge, copie effectuée au XVI^e^ s. par Emmanuel de Monembasia du cod. *Marcianus graecus* 50 (aujourd'hui 369), des XV^e^ et XI^e^ s. (l'*Ep. Marc.* se trouve dans la partie du XI^e^ s.), se situe dans la collection W d'Opitz.

[4] Montfaucon et Lopin (Paris, 1698) tome I, vol. II, 982–1003.

[5] Cf. Opitz, *Untersuchungen*, 95.

tome IV de la Septante.[6] Telles sont les trois éditions de cet ouvrage. C'est le texte procuré par Grabe qu'Antonelli reprit en tête de son édition d'un *De titulis psalmorum* qu'il croyait d'Athanase et qu'il faut probablement restituer à Hésychius de Jérusalem.[7] Giustiniani, reproduisant en 1777 l'édition bénédictine et les divers compléments athanasiens parus par la suite, donne l'*Ep. Marc.* à la fois selon l'édition de Montfaucon au tome I, 2, et selon l'édition de Grabe au tome III.[8] Mais Migne n'a retenu que le texte de Grabe.[9]

Ces éditions, anciennes, ne répondent plus aux exigences et aux possibilités de la science moderne. Que l'édition de Grabe, la plus communément utilisée du fait de son insertion dans la Patrologie de Migne, repose sur un manuscrit exceptionnellement proche dans le temps et dans l'espace d'Athanase lui-même, ne saurait dispenser d'une édition critique. Grabe, en effet, travaillait selon les méthodes de son temps. En outre, son texte comporte des obscurités et des bizarreries que pourrait peut-être éclairer le témoignage d'autres traditions. Celles-ci sont à chercher dans trois directions. Il faudrait vérifier si des manuscrits de la Bible (ou du Psautier seul) ne contiendraient pas, comme l'*Alexandrinus*, l'*Ep. Marc.* en guise de préface au Psautier. Il conviendrait d'étudier les traditions du texte fournies par les corpus manuscrits d'Athanase, qui contiennent souvent l'*Ep. Marc.*, et dont Montfaucon a utilisé un témoin tardif: même si la comparaison avec l'*Alexandrinus* manifeste surtout le travail rédactionnel auquel les textes des corpus ont été soumis, il est des cas où ceux-ci donnent des leçons préférables.[10] Enfin l'édition critique devrait tenir compte du témoignage des chaînes. En effet, l'*Ep. Marc.* est entrée, et très tôt, dans divers groupements de prologues au Psautier. Le plus ancien, qui remonterait au VI[e] s. au moins, figure en langue syriaque en tête de la Syro-Hexaplaire du Psautier.[11] L'un de ceux qui ont été constitués entre le IX[e] siècle et le XII[e] nous a été transmis dans les types

---

[6] *Septuaginta interpretum tomus IV* (Oxford, 1709).

[7] *Sancti Patris Nostri Athanasii archiepiscopi Alexandriae interpretatio psalmorum sive de titulis psalmorum* (Rome, 1746) LXI–LXXV. Sur l'auteur de ce *De titulis psalmorum*, cf. en dernier lieu G. Mercati, *Orient. Christ. Period.* 10 (1944) 7–22.

[8] *Sancti Patris Nostri Athanasii archiep. Alex. opera omnia* (Padoue, 1777) I, 2, 783–800; III, XXI–XXXVI.

[9] PG 27, 1857, 12–45. L'*Admonitio*, p. 10, est celle d'Antonelli, *op. cit.*, LXI.

[10] Opitz, *Untersuchungen*, 206. Cf. *infra*, note 19, un inventaire de ces témoins dressé à l'aide d'Opitz.

[11] Cf. G. Mercati, *Osservazioni a proemi del Salterio*, Studi e Testi 142 (Vatican, 1948) 30.

XV, XVI et XVII de Karo-Lietzmann.[12] D'autres chaînes de prologues, contenant plus ou moins intégralement l'*Ep. Marc.*, apparaissent dans les types I, IV, X, XII, XIII, XVIII, XXII et XXVII.[13]

L'authenticité athanasienne de l'œuvre est acceptée sans discussion par la plupart des critiques.[14] Cependant, au XVII[e] s. d'après Tillemont, puis à la fin du XIX[e] s., des réticences se sont fait jour. Les objections paraissent être de deux ordres. Les adversaires de l'authenticité dont parle Tillemont[15] faisaient valoir que l'*Ep. Marc.*, qui ne souffle mot des titres des psaumes, ne pouvait être le *De titulis psalmorum* que Jérôme cite parmi les œuvres d'Athanase dans son *De vir. ill.*, 87, donc qu'elle n'était pas d'Athanase. Ceux de la fin du siècle dernier[16] semblent, pour autant qu'on puisse interpréter leurs formules allusives, et dans la mesure où ils n'auraient pas uniquement songé au vieil argument tiré de Jérôme, s'être laissé influencer par le climat critique d'une époque qui vit fleurir, entre autres, des contestations (parfois justifiées) sur l'authenticité de

---

[12] *Ibid.*, 4–5.

[13] Cf. *infra*, note 20, un premier inventaire des témoins caténaux de l'*Ep. Marc.*, dressé à l'aide de G. Karo-H. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus* (Göttingen, 1902) 20–66; G. Mercati, *op. cit.*; M. Richard, Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier, *Bull. d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 3 (1954, Paris, 1955) 87–106.

[14] Citons: Montfaucon, dans l'*Admonitio* de son édition. Antonelli, *Admonitio*: PG 27, 10. Lenain de Tillemont, *Mémoires*, VIII (1702) p. 256. Lüdtke, *Kirchenlexikon*[2] (Freiburg-Br., 1886) I, 1541. H. Sträter, *Die Erlösungslehre des heil. Athanasius* (Freiburg-Br., 1894) 29–35. F. Lauchert, *Die Lehre des heil. Athanasius des grossen* (Leipzig, 1895) XI. K. Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius* (Freiburg-Br., 1899) 31. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, trad. fr. (Paris, 1899) II, 43. F. Cavallera, *St. Athanase* (Paris, 1908) 295. G. Bardy, *St. Athanase* (Paris, 1914) 185. P.-Th. Camelot, *Lexikon für Theol. und Kirche*[2] (Freiburg-Br., 1957) I, 979. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, III, trad. fr. (Paris, 1963) 69. La plupart de ces auteurs tiennent l'authenticité pour évidente. Seuls Lenain de Tillemont et Hoss l'étaient par un ou deux arguments.

[15] *Mémoires*, VIII, 256. Tillemont parle de «quelques uns» qui rejettent l'authenticité athanasienne, et il nomme en marge Robert Cooke, *Censura veterum patrum* (Londres, 1614) 88–89. Les «quelques uns» se réduisent sans doute à cet unique individu.

[16] Loofs, art. *Athanase*: *Realencycl. f. Protest. Theol. und Kirche*[2] (Leipzig, 1897) II, 200, range tout PG 27 dans les *dubia*. P. Batiffol parle, mais sans aucune espèce de justification, d'apocryphe, de pseudépigraphe, et même, en dépit de tous les témoignages antiques, d'anonyme: articles *Alexandrinus* (*codex*) et *Athanase*: *Dict. de la Bible*, I (Paris, 1895); *Anciennes littératures chrétiennes* (Paris, 1897) 327; 3[e] éd. (Paris, 1901) 275, note 1. Le Bachelet, dans son article *Athanase*: *DTC*, I (Paris, 1901) col. 2162, se fait, apparemment sans les partager, l'écho des doutes de «quelques auteurs», derrière lesquels il ne faut peut-être voir, tout comme chez Tillemont, qu'un seul auteur, qui serait ici Batiffol.

plusieurs pièces publiées parmi les *athanasiana*.[17] Peut-être ont-ils, de façon plus précise, étendu à l'*Ep. Marc.* la suspicion qui plane sur l'œuvre exégétique d'Athanase telle qu'elle est actuellement imprimée. Or cette extension est injustifiée: l'*Ep. Marc.* ne nous est pas, commes les autres œuvres contenues dans PG 27, transmise uniquement par des chaînes,[18] mais aussi par des traditions directes, parfois très anciennes (le *cod. Alexandrinus*), et bien documentées (elle figure dans de nombreux témoins des *corpus* athanasiens).[19] Quant à l'objection tirée du *De vir. ill.* de Jérôme, Tillemont a pertinemment répondu que, puisque Jérôme lui-même reconnait qu'il omet une infinité d'ouvrages d'Athanase, on peut penser que l'*Ep. Marc.*, qui n'est évidemment pas un *De titulis psalmorum*, fait partie de ces omissions. Nous ajouterons que la valeur documentaire du *De viris* n'est pas telle que ses indications permettent à elles seules de trancher un débat.

A ces réfutations, on peut joindre des preuves positives de l'authenticité athanasienne. La tradition manuscrite lui est unanimement favorable. Dans le *cod. Alexandrinus*, le titre de l'*Ep. Marc.* la donne formellement comme d'Athanase. L'*Ep. Marc.* figure dans de nombreux et anciens

[17] L'authenticité du *C. Gentes* et du *De Incarn. Verbi* est contestée par Dräseke en 1893 et 1895; celle du traîté *In illud: omnia mihi tradita sunt a patre meo*, par Hoss en 1899; celle de l'*Hist. arian. ad monach.*, par divers auteurs au milieu du XIX^{e} s.; celle du *C. Arian.* IV, par Dräseke en 1893, Stülcken et Hoss en 1899; celle de la *Vita Anton.*, par Weingarten en 1877; celle de l'*Expos. fidei*, par Kunze en 1895, par Stülcken et Hoss en 1899; celle du *Sermo maior de fide*, par Newman en 1842, par Stülcken et Hoss en 1899; celle du *De Incarn. Verbi et c. Arian.*, par Stülcken et Hoss en 1899; celle du *C. Apollin.*, par Dräseke en 1889 et 1895, par Stülcken et Hoss en 1899. Le climat n'était pas, on le voit, à la confiance.

[18] Contrairement à ce que laisserait croire la rédaction malheureuse de Quasten, *loc. cit.*

[19] Voici, d'après les descriptions d'Opitz, *Untersuchungen*, les codd. des corpus athanasiens qui contiennent l'*Ep. Marc.* Collection W: *Patmiacus* A 3, s. XI, fol. 290b–292a (contient seulement le début et la fin de l'*Ep. Marc.*); Opitz, 15. *Marcianus gr.* 50 (aujourd'hui 369), pars 2a, s. XI, fol. 339a sqq. (ce cod. est une copie du précédent); Opitz, 17. *Cantabrigensis gr.* 203 (*Trinity College* B 9, 7), qui est une copie faite au XVI^{e} s. du *Marcianus gr.* 50; Opitz, 17–18. *Athous Vatopedi* 7, a. 1052–3 (?), fol. 320b; Opitz, 21. *Marcianus gr.* 49 (aujourd'hui 351), s. XIII, fol. 242b; Opitz, 22. *Burneianus* 46 (Brit. Mus., Londres), s. XII, vol. II, fol. 109a; Opitz, 24. *Amstelodamus* 12 (olim I A 14), a. 1548, fol. 322; Opitz, 26. Descendants de l'édition de Doxapatres: *Basiliensis* A III 4, s. XIII, fol. 207a; Opitz, 33. *Athous Vatopedi* 5, s. XIV; Opitz, 39. *Ambrosianus* 464 (I, 59), s. XIII–XIV, fol. 371a; Opitz, 43. *Mosquensis* 115, s. XV; Opitz, 45. *Florentinus gr.* (*S. Marco*) 695, s. XIV, fol. 207a; Opitz, 46. *Vaticanus gr.* 401, s. XIII–XIV, fol. 98b; Opitz, 48. Groupe φ: *Neapolitanus Burbonicus* nr. 17 (II A 17), s. XV; Opitz, 51. *Vaticanus Ottobonianus gr.* 223, s. XVI, fol. 183b; Opitz, 53. Ensemble R–S: *Laurentianus* 4, 20, s. XII (?), fol. 205a; Opitz, 74. Ensembles particuliers: *Vaticanus gr.* 403, s. XV, fol. 273a; Opitz, 91. *Parisinus gr.* 397, s. XVI; Opitz, 95.

représentants des corpus athanasiens. Elle est toujours attribuée à Athanase par les chaînes.[20] En outre, Cassiodore, à deux reprises, et la sixième session du deuxième concile de Nicée, la citent sous le nom d'Athanase.[21]

Objectera-t-on que, tout aussi proche d'Athanase dans le temps et dans l'espace que le *cod. Alexandrinus*, Cyrille citait déjà de l'Apollinaire sous le nom d'Athanase? que les corpus athanasiens contiennent souvent des pseudépigraphes, tels les deux *Discours contre Apollinaire*? que les lemmes des chaînes sont bien sujets à caution? La critique interne permet de balayer ces doutes, car elle ne décèle rien dans l'*Ep. Marc.* qui s'oppose à une paternité athanasienne. Rien au plan de l'exégèse:[22] tout au plus l'interprétation donnée du ps. 44, 11, *audi, filia*, comme prophétie de l'Annonciation, est-elle un témoignage précoce de l'exégèse mariale d'un texte généralement compris alors de l'Eglise ou de l'âme chrétienne, notamment des vierges consacrées, sans qu'on puisse dire pourtant que

---

[20] Ainsi le cod. *Bodleian. Miscell.* 5 (*Auct.* D. 4. I.), s. IX (Type I); les codd. *Bodleian. Barocc.* 223, s. XV; *Hierosol. Bibl. Patriarc., S. Cruc.* I, s. XIV–XV; *Vatic. Borgian.* 2, s. XVI (Type X); le cod. *Vatic. gr.* 754, s. X (Ex-type XIII selon Karo-Lietzmann, type XIX d'après M. Richard); les codd. *Paris. gr.* 146, s. X, et *Vatic. gr.* 1422, s. X (Type XV); le cod. *Laurentianus* VI 3. HP 292, s. XI (Type XVI); les codd. *Vatic. gr.* 744, s. X (ici, c'est une main du XIV^{e} s. qui a rajouté la suscription: «De notre père dans les saints Athanase, évêque d'Alexandrie, préface à l'interprétation des psaumes, adressée à Marcellinus», d'après Karo-Lietzmann, p. 49) et *Athous Koutloumous* 36, s. XI (Type XVII); le cod. *Vatic. gr.* 752, s. XI (Type XXII). – Les seuls manuscrits de chaînes où l'on trouve trace de l'*Ep. Marc.* sans nom d'auteur sont ceux qui, commençant précisément par ce texte et ayant perdu leurs premiers folios, ont du même coup perdu le début de l'*Ep. Marc.* avec sa suscription: ainsi les codd. *Vatic. Ottob. gr.* 398 HP 264, s. XI (Type IV) et *Mosquensis* 358, s. XI (Type XVIII), qui commencent au cours d'*Ep. Marc.* 5: PG 27, 13C^{15}; le *Bodleian. Laudian.* 42, qui commence à *Ep. Marc.* 6: PG 27, 16B^{15}; le *Vatic. Barberini gr.* 340, s. X (Type XII), qui commence à *Ep. Marc.* 15: PG 27, 28D^{10}. Il faut y ajouter le *Paris gr.* 164, s. XI (Type XXVII) et le *Venet. Append. Class.* I, cod. 13, s. XII (Type XVII), qui donnent anonymement quelques bribes d'*Ep. Marc.* 13 (que Karo-Lietzmann n'a pas identifiées), ainsi que le *Coislin* 275 qui insère anonymement dans l'explication diodorienne (?) du ps. 2, 7 les paragraphes 5–8 et 27 (*med.*)–33 (*med.*) d'*Ep. Marc.* A notre connaissance, aucune chaîne n'attribue l'*Ep. Marc.* à quelqu'un d'autre qu'Athanase.

[21] Cassiodore, *Inst.* c. 4: PL 70, 1115; *In psalm., Praef.*, c. 16: CC 97, 22; *in ps.* 150: CC 98, 1330. *Syn. Nicaena* II: Mansi 13, 721C. Ces témoignages ont été réunis par Tillemont, *loc. cit.*

[22] Il est à vrai dire malaisé d'en juger, car les commentaires et homélies d'Athanase sur l'Ecriture sont, dans l'état actuel des éditions, des *dubia*, et les œuvres polémico-dogmatiques utilisent la Bible dans la perspective très particulière qui leur est propre. Ce sont les *Lettres Festales* qui, relevant comme l'*Ep. Marc.* de l'exhortation spirituelle, offrent sans doute ici le meilleur terme de comparaison.

cette interprétation soit invraisemblable chez Athanase. Rien non plus au plan de la théologie du Verbe incarné: une rapide étude des § 5–8, 13–14 et 26, consacrés au Christ, permettra de voir que la pensée et les formules de l'*Ep. Marc.*, tout en relevant parfois, c'est l'évidence, du fond commun de l'orthodoxie contemporaine, ne contredisent en rien l'Athanase authentique, se retrouvent parfois chez lui jusque dans le détail de l'expression et semblent même, ici ou là, spécifiquement athanasiennes.

L'affirmation de l'unité ontologique du Verbe incarné, fil directeur des propositions concernant le Christ que l'auteur lit dans le Psautier (PG 27, 13C–17C),[23] recoupe un postulat fondamental de la théologie d'Athanase.[24]

---

[23] « Presque chaque psaume rappelle les prophètes. Sur l'avènement (ἐπιδημίας) du Sauveur, et qu'il est Dieu, lui qui viendra (θεὸς ὢν ἐπιδημήσει), ainsi s'exprime le psaume 49: « Le Seigneur viendra manifestement, notre Dieu, et il ne se taira point »; le psaume 117: « Béni celui qui vient au nom du Seigneur. Nous vous avons béni de la maison du Seigneur; le Seigneur (est) Dieu et il nous est apparu ». Il est le Verbe du Père, comme le chante le 106e: « Il envoya son Verbe et il les guérit et il les sauva de leurs corruptions ». Le Dieu qui vient est lui-même aussi le Verbe envoyé. Sachant que ce Verbe est le Fils de Dieu, il fait parler le Père au psaume 44: « Mon cœur a proféré un bon Verbe » et encore au psaume 109: « De mon sein avant l'aurore je t'ai engendré (ἐξεγέννησα) ». Que peut-on dire engendré (γέννημα) du Père, sinon son Verbe et sa Sagesse? Sachant que c'est à lui que le Père disait: « Que la lumière soit et le firmament et toutes choses », le livre des psaumes aussi contient ces mots: « Le Verbe du Seigneur a affermi les cieux, l'Esprit de sa bouche toute leur force ». Il n'a pas ignoré que celui qui vient est aussi Oint (χριστόν), c'est même le sujet principal du ps. 44: « Ton trône, ô Dieu, pour l'éternité; c'est un sceptre de droiture que le sceptre de ta royauté. Tu as aimé la justice, tu as haï l'iniquité: c'est pourquoi Dieu t'a oint, ton Dieu, de l'huile d'exultation, de préférence à tes compagnons ». Pour que nul ne s'imagine qu'il vient seulement en apparence (κατὰ φαντασίαν), il montre qu'il se fera homme (αὐτὸν ἄνθρωπον γενησόμενον) et que c'est lui par qui tout a été fait, lorsqu'il dit dans le psaume 86: « La mère Sion dira: un homme, et un homme a été engendré (ἐγεννήθη) en elle, c'est lui qui l'a fondée, le Très-Haut ». C'est la même chose que dire: « Le Verbe était Dieu, tout a été fait par lui » et « Le Verbe s'est fait chair » (σὰρξ ἐγένετο). Aussi, connaissant encore la naissance virginale (τὸ ἐκ Παρθένου), le Psalmiste ne l'a pas tue, mais il l'exalte aussitôt, au psaume 44: « Ecoute, ma fille, et vois, incline ton oreille et oublie ton peuple et la maison de ton père, car le roi a désiré ta beauté ». C'est encore analogue à ce que dit Gabriel: « Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi ». Après avoir dit qu'il est Oint, il montre aussitôt sa naissance humaine de la Vierge (τὴν ἀνθρωπίνην γένεσιν ἐκ τῆς Παρθένου) quand il dit: « Ecoute, ma fille ». Gabriel, lui, l'appelle par son nom: Marie, parce qu'il est étranger à sa naissance (κατὰ τὴν γένεσιν); David, puisqu'elle est de sa race, l'appelle avec raison sa fille. Après avoir dit qu'il se ferait homme (ἄνθρωπον αὐτὸν γενησόμενον), les psaumes montrent logiquement qu'il est « passible par sa chair » (παθητὸν αὐτὸν σαρκί). Le ps. 2 prévoit la conjuration des juifs: « Pourquoi les peuples ont-ils frémi? et les nations formé de vains desseins? Les rois de la terre se sont dressés, les chefs se sont ligués contre le Seigneur et son Oint »; au ps. 21, le Sauveur lui-même fait connaître son genre de mort: « Tu m'as conduit à la poussière de la mort; des chiens nombreux m'ont entouré; l'assemblée des pervers m'enserre. Ils ont troué mes mains et mes pieds, ils ont

De même l'idée, énoncée en passant, mais clairement, que le Sauveur est Dieu (θεὸς ὢν ἐπιδημήσει, *ibid.*, 13C), et que la cause de l'Incarnation, c'est le salut de l'humanité (ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς γενόμενος, *ibid.*, 24D). L'emploi de ἐπιδημία (*ibid.*, 12C; 13C; 25B)-ἐπιδημεῖν (13C) pour désigner l'Incarnation, classique dès Clément et Origène, est bien attesté chez Athanase, tout au long de sa carrière.[25] Celui de ἔνσαρκος παρουσία (*ibid.*, 37B), déjà origénien, se trouve dix-neuf fois chez le docteur de Nicée. Si la formule ἡ ἐν σώματι παρουσία (*ibid.*, 37D) n'apparait pas chez lui, sa parenté avec les expressions ἡ ἐνσώματος παρουσία (*C. Arian.* I, 53: PG 26, 124A; *C. Arian.* II, 66: *ibid.*, 285C) et ἡ σωματικὴ παρουσία (*C. Arian.* II, 10; 66: *ibid.* 168A; 288A) permet de l'attribuer sans outrecuidance à Athanase, qui, au reste, va sans cesse répétant que le Verbe est ἐν (τῷ) σώματι.

L'usage que fait l'*Ep. Marc.* des dérivés de γίγνομαι (γένεσις, 16C; ἄνθρωπος γενόμενος, 16B, 16C; 24D) et de γεννάω (γέννησις, 37B; γέννημα, 16A) fournit un critère intéressant, car Athanase est précisément l'homme, comme Prestige l'a montré, qui s'est efforcé de mettre un peu d'ordre dans l'emploi anarchique de ces deux familles de mots à propos de la seconde personne de la Trinité.[26] Or voici comment l'*Ep. Marc.* en use.

I. *Qu'appellerait-on* γέννημα *du Père, sinon son Verbe et sa Sagesse?* (16A). – La valeur théologique de γέννημα est l'objet de nombreuses et longues discussions sous la plume d'Athanase, notamment dans les *Discours contre les Ariens*. Celui-ci a, de fait, contribué de façon décisive à fixer le sens de ce mot (d'usage très ancien pour exprimer la relation du Fils au Père) en tant qu'il signifie que le Fils est de la même substance que le Père, alors que les ariens, retenant d'autres éléments de cette

---

dénombré tous mes os. Eux ont considéré et m'ont regardé, ils se sont partagé mes vêtements et sur ma robe ont jeté le sort». Trouer ses mains et ses pieds, qu'est-ce, sinon indiquer son crucifiement? [Puis l'auteur relève aux ps. 87, 68 et 137 l'affirmation que ce n'est pas pour lui, mais pour nous que le Christ a souffert; l'annonce de l'ascension (τὴν εἰς οὐρανοὺς σωματικὴν αὐτοῦ ἄνοδον) aux ps. 23 et 46; de la session céleste au ps. 109; de la défaite du diable au ps. 9; de la venue du Christ en qualité de juge aux ps. 71, 40 et 81; de l'appel des Gentils aux ps. 47 et 71.]» *Ep. Marc.* 5–8: PG 27, 13C–17C. Trad. F. Cavallera (*Saint Athanase* (Paris, 1908) 300–303), légèrement modifiée.

[24] Cf. entre autres A. Stülcken, *Athanasiana. Litterar- und Dogmengeschichtliche Untersuchungen*, TU 19, NF 4, 4 (Leipzig, 1899) 107 sqq.

[25] Cf. Guido Müller, *Lexicon Athanasianum* (Berlin, 1952) s.v.

[26] L. Prestige, 'Αγέν[ν]ητος and cognate words in Athanasius, *JTS* 34 (1933) 258–265. Idem, *Dieu dans la pensée patristique*, trad. fr. (Paris, 1955) 140–141.

image de la génération, c'est-à-dire les connotations spatio-temporelles de commencement, de changement, de partition et de passion, voyaient dans γέννημα un équivalent de κτίσμα. Souvent, au cours de son argumentation, il identifie le γέννημα du Père avec son Verbe et sa Sagesse: *C. Gentes* 46: PG 25, 93B; *Decr. Nic. Syn.* 17; 21; 24: *ibid.*, 444C; 453B (où l'on notera que, comme dans *Ep. Marc.* 16A, sont invoqués ps. 44, 2 et 109, 3); 457D; *Sent. Dion.* 25: *ibid.*, 517B; *Ad epp. Aeg.* 16: *ibid.*, 576AB; *C. Arian.* I, 9; 16; 25; 28; II, 4; 5: PG 26, 28CD; 45B; 64B; 69B; 153C; 157B; etc.; *De Syn.* 41; 42: *ibid.*, 765A; 768C; etc.

II. (Les psaumes 44 et 109 montrent) τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ (*scil.* τοῦ Σωτῆρος) γνησίαν γέννησιν καὶ τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν. (37B). – Non seulement Athanase emploie fréquemment γέννησις pour exprimer les rapports du Verbe-Fils et du Père (ἡ τοῦ Υἱοῦ γέννησις; ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς (θεοῦ) γέννησις; ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ γέννησις, etc.: 26 références dans Müller, s. v. γέννησις, 2, a) et en réserve généralement l'usage à ce sens,[27] mais, dans la mesure où il polémique contre des hérétiques qui détournent le mot de son sens orthodoxe, il parle volontiers de l'*authentique* génération du Fils à partir du Père: τὴν γνησίαν ἐκ τοῦ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ γέννησιν (*Decr. Nic. Syn.* 21: PG 25, 453C, où l'on observe que la formule conclut une série de preuves scripturaires constituées par ps. 44, 2, ps. 109, 3, ainsi que cinq textes de S. Jean); πῶς δὲ οὐκ, ἄντικρυς ἀγνοήσας τὴν ἐκ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ γνησίαν καὶ

[27] Cf. Müller, *Lex. Athan.*, s.v. γέννησις: la rubrique «Filii-Verbi aeterna origo» donne de très nombreuses références aux œuvres authentiques d'Athanase, alors que la rubrique «humana Filii-Verbi nativitas ex Maria» ne renvoie, à une exception près (*De Incarn. Verbi* 33: PG 25, 153A) qu'à des œuvres apocryphes. On trouve cependant γέννησις au sens de naissance humaine du Christ dans les *Exp. in psalm.* d'Athanase. Si, sur les trois cas qu'y a relevés Prestige, *JTS* 34, 264, il vaut mieux exclure le troisième (au ps. 50, 7, le bon manuscrit qu'est le *Vatic. gr.* 754 donne la leçon γένεσις) et le second (au ps. 109, 3b, le même manuscrit ne met pas au compte d'Athanase ce qui est imprimé dans PG 27, 461D $^{8\text{-}12}$), il reste que les gloses authentiques sur ce même psaume 109 contiennent à trois reprises γέννησις pour désigner la naissance humaine du Christ: au v. 1 (Τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ Κυρίου διὰ τῶν παρόντων κατασημαίνει), au v. 3a («le jour de la puissance» signifie soit le moment du jugement ..., soit τὸν καιρὸν τῆς γεννήσεως ... Et «dans la splendeur de tes saints» ne signifie rien d'autre que les chœurs des saints anges qui ont crié, la nuit καθ' ἣν ἐγεννήθη χριστός: gloire à Dieu au plus haut des cieux ...), et au v. 3b (Ὅρα πῶς οἰκειοῦται τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ Μονογενοῦς ὁ Πατήρ. On notera comment cette glose, qui se retrouve identique au ps. 2, 7, rattache au Père la naissance charnelle du Fils). Rapprochés de l'unique exemple relevé par Müller dans *De Incarn. Verbi* 33, ces emplois de γέννησις pour désigner la naissance humaine du Christ sont, à notre avis, un indice que les *Exp. in psalm.* se situent assez tôt dans la carrière d'Athanase, celui-ci réservant ensuite ce mot pour désigner la génération éternelle du Verbe.

ἀληθινὴν γέννησιν, πλανηθήσεται καὶ περὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ (*C. Arian.* I, 8: PG 26, 28A. On remarque l'étroite coordination établie ici comme dans *Ep. Marc.* 37B, entre «l'authentique génération du Fils à partir du Père» et «sa parousie charnelle»); τὴν φύσει καὶ γνησίαν γέννησιν τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ (*C. Arian.* II, 4: *ibid.*, 153C). Cf. aussi τὴν ἀληθῆ καὶ φύσει γέννησιν τοῦ Υἱοῦ, *C. Arian.* I, 28: *ibid.*, 69C); τὴν ἐκ Πατρὸς ἀΐδιον ἑαυτοῦ καὶ γνησίαν γέννησιν (*C. Arian.* II, 45: *ibid.*, 241C).

III. Τὴν ἀνθρωπίνην γένεσιν ἐκ τῆς Παρθένου (16C). – Athanase, qui rejette l'emploi de γένεσις à propos de la divinité comme telle, l'utilise pour parler de la naissance humaine du Christ. Il l'utilise soit seul, soit précisé par τοῦ σώματος, ou κατὰ σάρκα, ou σωματική, ou encore, justement, par ἀνθρωπίνη: *C. Arian.* III, 51: PG 26, 432A.

IV. Tout cela concerne la génération éternelle du Verbe ou sa naissance humaine. L'étude de l'expression ἄνθρωπος γενόμενος oriente vers l'économie du Verbe incarné et, dans une certaine mesure, vers la christologie, grâce aux développements dans lesquels elle est insérée. Les recherches menées sur l'idée qu'Athanase pouvait se faire de la personne du Christ[28] ont montré que toute la question tournait autour du sens

[28] C'est F. X. Baur qui, en 1841, lança l'idée qu'Athanase pouvait bien ne pas admettre d'âme humaine dans le Christ. La question fut approfondie en 1899–1900: dans le sens de Baur allaient K. Hoss, *op. cit.*, et A. Stülcken, *op. cit.*, 90–106 (encore utiles à consulter, surtout le second, pour les dossiers de textes qu'ils ont constitués) tandis que G. Voisin, La doctrine christologique d'Athanase, *RHE* 1 (1900) 226–248, contestait les conclusions de Hoss et que E. Weigl, *Untersuchungen zur Christologie des heil. Athanasius* (Paderborn, 1914) 66–75, tentait de réfuter Stülcken. Le débat reprit à la suite de l'article approfondi de M. Richard, St. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, *Mél. de Sc. Rel.* 4 (1947) 5–54, qui tirait argument du silence étrange d'Athanase concernant l'âme du Christ dans sa réfutation des thèses ariennes, *C. Arian.* III, 35 sqq., pour estimer que celui-ci n'admettait pas de psychologie proprement humaine chez le Christ. F. Ortiz de Urbina, L'anima umana di Cristo secundo S. Atanasio, *Orient. Christ. Period.* 20 (1954) 27–43 et P. Galtier, S. Athanase et l'âme humaine du Christ, *Gregorianum* 36 (1955) 553–589, s'efforcèrent de rétorquer la démonstration de M. Richard: on peut légitimement penser, disaient-ils, qu'Athanase appliquait à l'homme que fut le Christ la même anthropologie qu'il professait explicitement pour l'homme ordinaire, et selon laquelle celui-ci est fait d'une âme et d'un corps. Mais A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* I, 81–89, tout en jugeant qu'Athanase admettait sans doute la réalité physique de l'âme humaine du Christ, soulignait le fait qu'il n'en faisait jamais état dans la discussion théologique. Le même auteur enfin, dans *Christ and Christian Tradition* (Londres, 1965) 193–219, a repris magistralement l'ensemble de la question, en situant le schéma Logos-sarx, qui fut celui de la christologie alexandrine, par rapport à la conception stoïcienne du Logos, et en envisageant, au-delà du problème limité de l'âme humaine du Christ, la représentation qu'Athanase se faisait de sa personne.

qu'Athanase donnait à cette formule.[29] Il est facile de voir en tout cas que les trois emplois qui en sont faits dans *Ep. Marc.* sont assortis de connotations tout à fait athanasiennes.

1. *Pour que nul ne s'imagine qu'il vient seulement en apparence* (κατὰ φαντασίαν), *il montre qu'il se fera homme* (αὐτὸν ἄνθρωπον γενησόμενον), *et que c'est lui par qui tout a été fait, lorsqu'il dit dans le psaume 86*: «*La mère Sion dira: Un homme, et un homme a été engendré en elle, c'est lui qui l'a fondée, le Très-Haut.*» *C'est la même chose que dire:* «*Le Verbe était Dieu, tout a été fait par lui*» *et* «*Le Verbe s'est fait chair*» (16B). – Des expressions proches de οὐ κατὰ φαντασίαν sont classiques chez Athanase pour affirmer le réalisme du salut et de l'Incarnation qui le procure: *Incarn. Verbi* 18: PG 25, 128A; *C. Arian.* III, 32: PG 26, 392A; *Ad Epict.* 7: *ibid.*, 1061AB. Surtout, l'équivalence posée entre l'expression «(Le verbe) est devenu homme» et le verset johannique «Le Verbe est devenu chair» est caractéristique d'Athanase[30] (et de sa christologie, dont la formulation spécifique est: «Le Verbe, étant devenu homme, a pris une chair» et qui repose, Stülcken, M. Richard et A. Grillmeier l'ont montré, sur un schéma Verbe + chair). Sans pouvoir donner ici une liste complète des références, signalons les passages où Athanase, comme *Ep. Marc.* 16B, souligne lourdement l'identité des deux formules, notamment par un ἴσον ἐστὶ τῷ εἰπεῖν: *Ad Serap.* II, 7: PG 26, 620B; *Ad Epict.* 8: *ibid.*, 1064A; cf. aussi *C. Arian.* III, 30: *ibid.*, 388A–C.

2. *Après avoir dit qu'il se ferait homme* (ἄνθρωπον δὲ αὐτὸν ... γενησόμενον), *les psaumes montrent logiquement* (ἀκολούθως) *qu'il est passible par sa chair* (παθητὸν αὐτὸν σαρκί) (16C). – Athanase aime à souligner le lien nécessaire (ἀκολούθως, ἀναγκαίως, ἐξ ἀνάγκης, πρεπόντως) qui existe pour le Verbe entre son devenir-homme et le fait qu'il dise (ou qu'on puisse dire de lui) que lui appartiennent vraiment les caractéristiques de la condition humaine: être créé, subir des passions. En outre, il recourt plusieurs fois, dans la discussion sur les πάθη du Christ, à la formule de I Petr. 4, 1: Χριστοῦ παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί, support tout trouvé d'une justification de l'appropriation par le Verbe impassible des souffrances de la chair: *C. Arian.* III, 31: PG 26, 389A; 34, 396AB; *Ad Adelph.* 6: *ibid.*, 1080B. Enfin on sait qu'Athanase, très à l'aise pour justifier les souffrances physiques du Christ, se montre beaucoup plus évasif quand il s'agit d'expliquer ses faiblesses psycholo-

[29] Cf. Stülcken, 90 sqq.; Voisin, 230–236; Weigl, 66–75; Richard, 15 sqq.; Galtier, 570 sqq.

[30] Cf. Stülcken, 98; Richard, 15–17.

giques (*C. Arian.* III, 37 sqq.):[31] or il est frappant de voir que l'*Ep. Marc.* 7: 16CD, développant à l'aide de citations psalmiques le thème des souffrances du Christ amorcé par l'allusion à I Petr. 4, 1, ne retient que des souffrances physiques et que, lorsqu'elle en vient au psaume 21, elle passe sous silence le cri de déréliction initial et ne s'arrête qu'aux traits matériels de la Passion annoncés aux v. 16–19.

3. Ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς γενόμενος (*scil.* ὁ Σωτῆρ), τὸ μὲν σῶμα τὸ ἴδιον ὑπὲρ ἡμῶν προσήνεγκεν εἰς θάνατον, ἵνα πάντας ἀπαλλάξῃ τοῦ θανάτου (24D). – Non seulement sont caractéristiques d'Athanase le souci de préciser que le corps du Christ est son propre corps, pour bien marquer le caractère personnel de la relation du Verbe Incarné à son humanité,[32] et le fait de mettre cette appropriation du corps par le Verbe en rapport avec l'idée que tous les hommes sont assumés dans le destin de ce corps, donc de l'employer fréquemment à propos du sacrifice rédempteur,[33] mais la liaison ici établie entre l'Incarnation et la Rédemption, et la façon même d'exprimer l'acte rédempteur comme l'offrande que le Christ fit de son corps à la mort, se retrouvent plus ou moins littéralement dans plusieurs ouvrages d'Athanase: (Le Verbe, puisqu'il ne pouvait pas mourir, car il était immortel, assuma un corps capable de mourir) ἵνα ὡς ἴδιον ἀντὶ πάντων αὐτὸ προσενέγκῃ, καὶ ὡς αὐτὸς ὑπὲρ πάντων πάσχων διὰ τὴν πρὸς αὐτὸ ἐπίβασιν, καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ... (*Incarn. Verbi* 20: PG 25, 132BC); ... ἡμεῖς οὓς ἀνέφερεν αὐτὸς διὰ τοῦ ἰδίου σώματος αὐτοῦ. Ὡς γὰρ ὑπὲρ πάντων αὐτὸ προσήνεγκε τῷ θανάτῳ, οὕτω ... (*ibid.*, 25: PG 25, 140C); Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα καὶ προσενέγκῃ τοῦτο ὑπὲρ πάντων (*Decr. Nic. Syn.* 14: PG 25, 440C); ὅτε γὰρ ἔλαβεν ὅπερ εἶχε προσενεγκεῖν ὑπὲρ ἡμῶν – ἦν δὲ τοῦτο τὸ ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου σῶμα –, τότε ... (*Sent. Dion.* 11: PG 25, 496B); (Le Verbe, pour sauver la créature, a pris une chair créée) ἵνα ... αὐτὸς ὑπὲρ πάντων τὸ ἴδιον σῶμα τῷ θανάτῳ προσενέγκῃ (*C. Arian.* II, 69: PG 26, 293B); cf. encore *Incarn. Verbi* 31: PG 25, 149D; *C. Arian.* I, 41: PG 26, 96D; *C. Arian.* II, 7; 8; 9; 14: PG 26, 161ABC; 164A; 165AB; 176B; *Ad Serap.* IV, 20: PG 26, 669A; *Ad Maxim.* 3: PG 26, 1088D; *Ad Epict.* 5: PG 26, 1057B.

Là ne se borne pas l'intérêt de ce troisième emploi de l'expression

[31] Cf. Richard, 26–46.

[32] Richard, 19–24.

[33] C. Kannengiesser, Le texte court du De Incarnatione athanasien, *Rech. de Sc. Rel.* 53 (1965) 90.

ἄνθρωπος γενόμενος. Cette fois-ci, en effet, le *devenir-homme* du Sauveur est explicité sous deux angles: celui du corps (τὸ μὲν σῶμα), instrument de la mort libératrice, comme nous venons de le voir; celui du comportement (τὴν δὲ ... πολιτείαν), modèle de vertu offert aux chrétiens, que l'auteur évoque tout au long du § 13 et au début du § 14, en proposant, par touches successives, quatre formulations juxtaposées. Le parallélisme stylistique, posé en tête du développement, entre le corps et un *alterum quid* du Verbe incarné invite à scruter l'éventuel intérêt christologique du passage.[34]

Notons pourtant que la visée du texte n'est pas d'ordre christologique. Il s'agit de montrer ce que signifie pour les hommes le comportement du Christ. Plus précisément, après avoir développé l'idée que le Psautier est le miroir de l'homme, en ce qu'il offre à sa méditation les mouvements

[34] « C'est là encore la grâce du Sauveur. Fait homme à cause de nous (ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς γενόμενος), il a offert pour nous son propre corps à la mort (τὸ μὲν σῶμα τὸ ἴδιον ὑπὲρ ἡμῶν προσήνεγκεν εἰς θάνατον), pour nous délivrer tous de la mort; mais voulant nous montrer sa façon de vivre céleste et agréable à Dieu (τὴν δὲ οὐράνιον καὶ εὐάρεστον ἑαυτοῦ πολιτείαν δεῖξαι θέλων), il l'a exprimée en lui-même (ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐτύπωσεν) pour qu'on ne soit plus facilement trompé par l'ennemi, puisqu'on a un gage de sécurité, la victoire qu'il a remportée pour nous sur le diable. Aussi n'a-t-il pas seulement enseigné mais pratiqué ce qu'il a enseigné, pour que chacun, l'entendant parler et regardant [en lui] comme en une image (ἐν εἰκόνι), accepte de lui l'exemple de l'action (τὸ παράδειγμα τοῦ ποιεῖν) lorsqu'il entend: « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (Mat. 11, 29). On ne saurait trouver enseignement plus parfait de la vertu que celui qu'exprima (ἐτύπωσεν) le Seigneur en sa propre personne; endurance, amour des hommes, bonté, force, miséricorde, justice, on trouvera tout en lui, de sorte que l'on n'a rien en fait de vertu à désirer quand on connait cette vie humaine (τὸν ἀνθρώπινον βίον τοῦτον). Paul le savait bien, lui qui disait: « Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ » (I Cor. 11, 1). Les législateurs, chez les grecs, n'ont de grâce que pour légiférer; le Seigneur, en vrai Seigneur de l'univers, et qui prend soin de son œuvre, non seulement légifère, mais s'est donné lui-même en exemple (τύπον) pour que ceux qui le désirent sachent comment agir. Aussi, avant même sa venue parmi nous (πρὸ τῆς εἰς ἡμᾶς αὐτοῦ ἐπιδημίας), l'a-t-il fait entendre dans les psaumes et, afin que, tout comme il nous a montré en l'exprimant en lui l'homme parfait et céleste (ἐν αὐτῷ τὸν τέλειον [*sic* Montfaucon; ἐπίγειον *cod. Alexandrinus*, Grabe, Antonelli] καὶ οὐράνιον ἄνθρωπον τυπῶν), ainsi chacun puisse apprendre dans les psaumes les mouvements et les dispositions de l'âme (τῶν ψυχῶν) et y trouver comment les guérir et les rectifier. Pour parler avec plus d'assurance, toute l'Ecriture divine est maîtresse de vertu et de foi véritable, mais le livre des psaumes offre en plus l'image pour ainsi dire (τὴν εἰκόνα πως) de la conduite de l'âme (τῶν ψυχῶν). Quand on se présente chez un roi, on modèle son attitude et ses paroles (τυποῦται καὶ τῷ σχήματι καὶ τοῖς ῥήμασιν) pour ne point se faire chasser comme un malappris. Ainsi à celui qui court pour la vertu et veut connaitre comment le Sauveur s'est conduit pendant sa vie corporelle (τὴν τοῦ Σωτῆρος ἐν σώματι πολιτείαν), le livre divin rappelle d'abord, par la lecture des psaumes, quels sont les mouvements de l'âme (τῆς ψυχῆς), puis il forme et il instruit ceux qui s'appliquent à de tels textes » *Ep. Marc.* 13–14: PG 27, 24D–25C. Trad. F. Cavallera, 309–310, légèrement modifiée.

même de son âme et le redressement de sa conduite, et que les psaumes peuvent ainsi être pour nous τύποι καὶ χαρακτῆρες (§ 13: 24B–D), l'auteur a le souci d'articuler cette idée sur celle, classique, que le Christ est le *type* de l'humanité. Cependant, pour bien situer les choses dans toute l'ampleur de l'Incarnation, il nous rappelle d'abord que le Christ a accompli son acte *salutaire* en offrant son corps à la mort pour nous libérer de la mort, puis il expose son rôle *exemplaire*, opéré dans la vie vertueuse qu'il nous a présentée comme en une image, et dont le Psautier, autre image de l'homme vertueux, constitue une préparation.

La pointe de ce texte ainsi précisée, voici une analyse de l'expression que l'*Ep. Marc.* met en pendant du σῶμα du Christ, et des trois formules, de sens évidemment identique, qu'il lui substitue ensuite.

a. Τὴν δὲ οὐράνιον καὶ εὐάρεστον ἑαυτοῦ πολιτείαν δεῖξαι θέλων ἡμῖν, ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐτύπωσεν (24D). – Deux fois Athanase parle du « type de la vie céleste », qui est un don que nous fait le Verbe incarné (*Ad epp. Aeg.* 1: PG 25, 540A; *Epist. Fest.* II, 5: PG 26, 1369C = Lefort, CSCO 151, p. 7). Dans la 2e *Lettre Festale*, 4–5, où il unit en une phrase saisissante le fait que nous ayons été faits à l'image du Verbe (don reçu à la création) et le fait que nous recevions le type de la vie céleste (don que nous recevons par l'Incarnation), l'expression « le type de la vie céleste » s'insère, comme dans *Ep. Marc.*, dans un développement sur *l'imitatio Christi*, où sont invoqués, toujours comme dans *Ep. Marc.*, les versets « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ » (I Cor. 11, 1) et « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (Mat. 11, 29).

b. Ὥσπερ ἐν αὐτῷ τὸν τέλειον καὶ οὐράνιον ἄνθρωπον τυπῶν ἔδειξεν (ὁ Κύριος) (25B). – Nous rétablissons ici τέλειον d'après l'édition de Montfaucon, à la place de ἐπίγειον de l'édition d'Antonelli, leçon évidemment absurde, puisque nous sommes en présence d'une allusion implicite à I Cor. 15, 47 où, bien loin d'être unis, l'*homme terrestre* et l'*homme céleste* sont antithétiques. Cela fait, l'expression « l'homme parfait et céleste », qui n'est pas autrement attestée chez Athanase,[35] ne renverrait-elle pas à Apollinaire? Il n'en est rien. En effet, τέλειον ne revêt manifestement pas ici le sens ontologique qu'il prendra dans la crise apollinariste pour désigner l'humanité intégrale du Christ, mais tout simplement le sens moral que notre auteur lui donne quelques lignes plus haut dans la phrase: « on ne saurait trouver d'enseignement plus *parfait* pour conduire à la vertu que celui que le Christ

[35] Τέλειος ἄνθρωπος n'est dit du Christ que dans les apocryphes athanasiens: *De Incarn. Verbi et contra Arian., C. Apoll.*

a exprimé en lui».[36] Quant à «l'homme céleste», c'est sans doute l'ἐπουράνιος (ἄνθρωπος) de I Cor. 15, 47, comme dans *C. Arian.* 1, 44: PG 26, 104A (où ce verset est invoqué pour justifier que le Verbe, quoique devenu homme, ait pu ressusciter à la différence des autres hommes: l'origine et le caractère célestes du Sauveur expliquent sa victoire sur la mort et son exaltation de terre, ils sont finalement assimilés à sa filiation divine). Ajoutons que dans le NT, les épithètes *céleste* et *parfait* sont réunies une seule fois, et pour qualifier le Père lui-même, mais, comme dans *Ep. Marc.* 13: 25A, au sein d'un appel à l'*imitatio Dei*: «Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait (ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν)» (Mat. 5, 48). Il apparait donc qu'ici «l'homme parfait et céleste» désigne le Christ en tant qu'homme parfaitement vertueux à cause de son origine divine, bref, le Verbe Incarné.

c. Τὴν τοῦ Σωτῆρος ἐν σώματι πολιτείαν (25C). – L'expression ne se rencontre pas exactement dans Athanase. Mais il faut la rapprocher non seulement de l'emploi de πολιτεία que nous venons d'étudier, mais encore de *Incarn. Verbi* 17: PG 25, 125C, où il est dit que le Verbe de Dieu «comme homme ἐπολιτεύετο, comme Verbe donnait la vie à toute chose, comme Fils était avec le père». En somme, «la πολιτεία du Sauveur dans le corps» est la variante nominale du tour verbal si fréquent chez Athanase: le Verbe est dans son corps.

d. Τὸν ἀνθρώπινον βίον (25B). – On n'a aucun exemple de cette formule chez Athanase, qui n'emploie jamais βίος à propos du Christ. Mais il faut se souvenir que tout ce paragraphe considère la vie du Christ en tant que paradigme d'action et de vertu pour l'homme, un homme qui est d'ailleurs plus particulièrement ici le moine. D'où l'auteur fait refluer sur le modèle des mots couramment employés à propos de l'imitateur. Voilà pourquoi βίος (et aussi πολιτεία), qui désigne non seulement la vie de l'homme en général, mais encore le style de vie particulier du moine (ainsi dans le cas d'Antoine, *Vita Ant.*, passim) sont tout naturellement dits ici du Christ.

Au-delà de ces formules, le thème du Christ, modèle des vertus, qui

---

[36] H. de Riedmatten a noté que chez Apollinaire, l'expression s'entendait à la fois au sens moral et ontologique. En effet, c'est dans la perspective christologique d'un «νοῦς non soumis aux affections psychiques et charnelles et guidant la chair (à laquelle il s'est uni) en ses mouvements charnels d'une façon divine et impeccable» (Apollinaire, *Exposé détaillé de la foi*, Lietzmann, 178–179), qu'il faut entendre les mots *parfait* et *perfection* qu'Apollinaire applique à l'humanité du Christ, en signifiant à la fois perfection morale et perfection ontologique (La christologie d'Apollinaire, *Studia Patristica* II, TU 64 (Berlin, 1957) 213).

fait le fond d'*Ep. Marc.* 13, est recoupé par *Ep. Fest.* X, 7: PG 26, 1401, où Athanase, invitant ses ouailles à supporter les épreuves qui donnent l'occasion de pratiquer les vertus, leur rappelle l'exemple du Christ qui montra aux hommes sa patience dans les souffrances de la Passion, et se laissa volontairement mener à la mort « afin que nous ayons en lui l'image de toutes les vertus en même temps que l'immortalité » (on observe ici, comme dans *Ep. Marc.*, la juxtaposition du rôle salutaire et du rôle exemplaire du Christ. Dans *Ep. Fest.* X, 8, ils finissent par être confondus). On trouve encore dans *C. Arian.* III, 20–25: PG 26, 365A sqq., un développement sur le Christ exemplaire qui use du même vocabulaire que l'*Ep. Marc.*: « (Le Christ a dit: Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur), non pour que nous nous égalions à lui, c'est impossible, mais pour que, regardant (βλέποντες) vers lui, nous demeurions doux toujours. De même, voulant que nous ayons entre nous une vraie, solide et indissoluble charité, il tire exemple de lui-même (ἐξ ἑαυτοῦ λαμβάνει τὸ παράδειγμα) et dit: Qu'ils soient un, comme nous aussi nous sommes un » (365B); « (en disant: Qu'ils soient un comme nous aussi, nous sommes un, le Christ, par le mot *comme*,) indique qu'il ne s'agit pas d'une identité, mais d'une image et d'un exemple (εἰκόνα καὶ παράδειγμα) » (368C).

Plus spécifique d'Athanase peut-être, le fait qu'*Ep. Marc.* 13 ne parle pas de l'âme du Christ, alors que tout semblait l'y inviter. Le développement sur le Verbe devenu homme étant amorcé par τὸ μὲν σῶμα ἴδιον, on attendrait volontiers ensuite τὴν δ' ἑαυτοῦ ψυχήν, d'autant plus que ce qu'on nous évoque en pendant de la mort salvatrice accomplie au moyen du corps, c'est l'enseignement des vertus que le Sauveur a donné par son exemple, et que le support des vertus, c'est l'âme, comme le sait très bien l'auteur, puisqu'il parle à plusieurs reprises de l'âme de ceux qui, précisément, trouvent un modèle de conduite dans le Psautier et dans la vie du Christ. Rappelons d'ailleurs que la conduite du Christ est ici invoquée au sein de longs développements techniques sur la psychologie de l'homme, sur les « dispositions » et « mouvements » de son âme, sur les pensées, agitées ou pacifiées, qui sont en elle, etc. Nous avons noté plus haut que l'auteur reporte sur le Verbe devenu homme les termes proprement humains de βίος et de πολιτεία: il est frappant qu'il n'en fasse pas autant pour ψυχή. Or le silence sur l'âme du Christ constitue une caractéristique bien connue d'Athanase, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne.[37]

[37] Cf. Stülcken, 99 sqq. Richard, *loc. cit.* Grillmeier: « Partout où il donne une interprétation positive de la personne de Jésus-Christ, de son être et de son œuvre

Qu'est-ce donc, puisque ce n'est pas l'âme, que cet *alterum quid* que l'auteur met en parallèle avec le corps du Christ? C'est un mode d'être (πολιτεία, βίος) du Christ, tandis que son corps relève de l'avoir, étant quelque chose qui lui appartient en propre et dont il dispose comme d'un instrument, soit pour l'offrir à la mort en un sacrifice libérateur, soit pour y couler sa πολιτεία exemplaire.[38] Ce mode d'être relève à la fois de l'homme (ἄνθρωπος, ἀνθρώπινος) et de Dieu (puisque céleste et parfait): c'est la condition même du Verbe incarné, consistant en ce qu'il exprime la perfection qui est la sienne dans une humanité perceptible aux hommes. Cette façon d'envisager, à partir du moment historique de l'Incarnation, le sujet un qu'est le Verbe incarné, manifestant par des gestes humains visibles sa puissance divine, est bien d'Athanase: il suffit de renvoyer à l'analyse que celui-ci fait des miracles du Christ (*C. Arian.* III, 41: PG 26, 409B sqq.). Très caractéristique encore le fait que le parallélisme formel du § 13 (μὲν ..., δὲ ...) recouvre une dissymétrie au niveau des réalités. Lorsqu'il parle du Fils, en effet, Athanase procède, pour les besoins de la polémique, à des dichotomies, mais celles-ci ne sont jamais homogènes. Il fonde son système christologique, M. Richard l'a noté, sur l'opposition de l'être divin du Verbe et de son devenir-homme, c'est-à-dire de réalités qui ne se situent pas sur le même plan.[39] S'agissant du Verbe incarné, il parle du Verbe et de la chair en suggérant, généralement par un léger changement dans la tournure grammaticale, que les deux choses ne sont pas au même niveau.[40] Dans la formule athanasienne: «Le Verbe est devenu homme en prenant une chair», l'emploi du verbe d'état, puis d'un verbe d'action indique que le rapport du Verbe à son humanité n'est pas le même que son rapport à sa chair. De même notre auteur envisage, derrière la symétrie de sa construction syntaxique (de fait, il y a symétrie du point de vue des hommes, qui, d'une part sont libérés par la mort du Christ, de l'autre, sont instruits par sa conduite), deux réalités d'ordre bien

---

rédemptrice, Athanase a évité d'inclure l'âme humaine du Seigneur d'une façon vraiment visible» (*Christ and Christian Tradition*, 196); "Il est ... évident que l'âme du Christ n'est pas chez Athanase le facteur théologique qui eût été nécessaire pour expliquer toutes les expériences qui pouvaient être décrites comme «spirituelles». En réalité, sur les points décisifs, il évite de façon frappante de faire appel à cette âme» (*Ibid.*, 202).

[38] Le mot ὄργανον n'apparait pas ici, mais l'idée est claire. Sur le corps-instrument chez Athanase, cf. Grillmeier, *Christ and Christian Tradition*, 205–206.–Bon exemple de la distinction, s'agissant du Verbe, entre *disposer de son corps* (en permettant qu'il meure) et *être dans son corps*: *C. Arian.* I, 44: PG 26, 104AB. Entre sa mort, offrande de son corps, et sa vie, présence visible dans son corps: *Incarn. Verbi* 16: PG 25, 124CD.

[39] Richard, 15.

[40] Stülcken, 109.

différent, comme le prouve l'emploi d'un verbe d'action dans le premier membre («il offrit son corps»), et d'un tour qui peut être assimilé à un verbe d'état dans le second («il exprima sa manière d'être»): il s'agit non du corps et de l'âme, mais du corps et du comportement humano-divin, c'est-à-dire de deux réalités qui ne font pas nombre.

La christologie de l'*Ep. Marc.* nous parait donc confirmer son authenticité athanasienne, et de façon si péremptoire qu'elle suffit à balayer l'argument que l'on pourrait tirer de la présence ici d'un nombre assez considérable de mots qui ne sont pas autrement attestés chez Athanase. Présence qui s'explique d'ailleurs tout naturellement par leur appartenance à la langue courante (ainsi τέρψις, ἀνεξικακία),[41] ou parce qu'Athanase traite ici de tel sujet qu'il n'a jamais eu l'occasion d'aborder ailleurs (comme la musique). Inversement, il semble que, si l'*Ep. Marc.* ne fournit assurément rien de décisif sur le problème de l'âme du Christ chez Athanase, elle apporte une contribution intéressante au vocabulaire dont il use pour exprimer la réalité spécifique du Verbe incarné.

Cette étude de la christologie de l'*Ep. Marc.* nous donne peut-être aussi un élément de datation. Les savants qui ont tenté de situer cette œuvre dans la carrière d'Athanase penchent pour une date plutôt tardive parce que, disent-ils, on y discerne un ton apaisé, sans plus rien de polémique.[42] Argument fragile: la sérénité évidente de ces pages, où l'auteur évoque sur le mode le plus uni, sans jamais faire retour sur des épreuves personnellement subies, les circonstances où il convient de dire les psaumes du juste persécuté, peut tenir au genre littéraire, au sujet traité, à la personne du destinataire, ou même à une scrupuleuse objectivité du rédacteur, puisqu'il prétend rapporter en ces pages l'enseignement d'un tiers. Mais on observe que, parmi les éléments christologiques de l'*Ep. Marc.* que nous avons analysés, certains n'apparaissent jamais dans les deux premiers écrits d'Athanase, *C. Gent.* et *Incarn. Verbi*,[42bis] alors

[41] Détail cureux: l'épithète κριτικός, qui semble, d'après les lexiques, réservée au domaine de la grammaire, est employée dans *Ep. Marc.* 26: PG 27, 37C pour qualifier la puissance de juge qu'aura le Christ lors de la seconde parousie.

[42] Sträter opine pour la retraite d'un exil (p. 35), Bardy pour les dernières années, après le retour définitif d'exil (p. 185).

[42bis] La date de ces deux traités, ou plutôt de cette apologie en deux parties, est controversée. On trouvera un commode état de la question dans H. Nordberg, *Athanasius' Tractates Contra Gentes and De Incarnatione, an Attempt at Redating.* Societas Scient. Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum XXVIII 2 (Helsinfors, 1961), résumé dans H. Nordberg, A Reconsideration of the Date of S. Athanasius' Contra Gentes and De Incarnatione, *Studia Patristica* III, TU 78 (Berlin, 1961), 262–266; ou encore dans Ch. Kannengiesser, Le témoignage des Lettres Festales de S. Athanase sur

qu'ils sont attestés, parfois avec abondance, dans les œuvres ultérieures. Ainsi ἔνσαρκος παρουσία figure seulement dans *Sent. Dion.* (3 exemples), *Ad epp. Aeg.* (1 ex.), *Apol. de Fuga* (1 ex.), *C. Arian.* I (4 ex.), II (3 ex.), II (2 ex.), *Ad Serap.* I (2 ex.), *Ad Adelph.* (3 ex.). Γέννησις, au sens qu'il a dans *Ep. Marc.* de génération éternelle du Verbe à partir du Père, ne se trouve que dans *Decr. Nic. Syn.* (9 ex.), *C. Arian.* I (7 ex.), II (9 ex.), *De Syn.* (2 ex.) et l'emploi de l'expression τὴν (ἐκ τοῦ Πατρὸς) γνησίαν γέννησιν se limite à *Decr. Nic. Syn.* (1 ex.), *C. Arian.* I (1 ex.), II (2 ex.). La formule de I Petr. 4, 1, «passible par sa chair», n'est utilisée que dans *C. Arian.* III (2 ex.) et *Ad Adelph.* (1 ex.). Le verset johannique «le Verbe s'est fait chair» (qui, de toute façon, n'est cité que dans *Decr. Nic. Syn.*, *Sent. Dion.*, *Ad epp. Aeg.*, *C. Arian.* I, II et III, *Ad Serap.* II et IV, *Ad Adelph.*, *Ad Epict.*) et sa transposition en «s'est fait homme», ne se trouvent que dans *Sent. Dion.* (1 ex.), *Ad epp. Aeg.* (1 ex.), *C. Arian.* I (1 ex.), II (2 ex.), III (2 ex.), *Ad Serap.* II (1 ex.), IV (1 ex.), *Ad Epict.* (1 ex.). D'après cet ensemble d'indices, l'*Ep. Marc.* ne peut guère être contemporaine du *C. Gentes* et de l'*Or. de Incarn. Verbi.* Un *terminus a quo*, qui dépend de la position que l'on adopte pour la date des *Discours contre les Ariens*, pourrait se situer soit vers 338 (si, avec Loofs et Stülcken, on fait remonter jusque là les *Or. C. Arian.*), soit vers 350/351, date du *Decr. Nic. Syn.* (si on maintient la rédaction des *Or. C. Arian.* lors du troisième exil, celui de 356–362). L'*Ep. Marc.* est donc une œuvre de la maturité ou de

---

la date de l'Apologie Contre les païens sur l'Incarnation du Verbe, *Rech. de Sc. Rel.* 52 (1964) 91–100. – Rappelons seulement que, si l'on tient généralement pour une date antérieure à la crise arienne, date qui varie entre 318 environ (Montfaucon) et 323 (Stülcken), selon que l'on situe plus ou moins haut l'éclatement de la querelle, quelques critiques proposent pourtant une date nettement plus tardive: lors de l'un des deux premiers exils, plutôt du premier (335–337), selon Tillemont, *Mémoires*, VIII (Paris, 1702), p. 253; 725; 732; vers 350, selon J. Dräseke, qui prétendit d'ailleurs, mais en vain, retirer le *C. Gent.* et le *De Incarn.* à Athanase pour l'attribuer à Eusèbe d'Emèse, Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasius Namen überleferten Schriften «Gegen die Heiden» und «Von der Menschwerdung des Logos», *Theol. Studien und Kritiken* 66, (1893), 251–315; en 336, pour E. Schwartz, *Der s.g. Sermo maior de fide des Athanasius*, Sitzungsb. d. Bayer. Akad. der Wiss., philos.-hist. Klasse, Jhrg. 1924, 6. Abh. (München 1925) p. 41, n. 1; en 362 ou 363, d'après Nordberg, *loc. cit*; vers 336, selon Ch. Kannengiesser, *loc. cit.* Nous exposons ailleurs (Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des psaumes, *Rech. de Sc. Rel.* 56, 1968) les raisons qui nous inclinent à situer le *C. Gent.* – *De Incarn.* dans la fourchette 324–337, probablement vers 336, et en tout cas à rejeter comme insoutenables les arguments de Nordberg en faveur de 362–363. Cette dernière hypothèse étant à coup sûr exclue, les hésitations possibles sur la date de cet ouvrage ne modifient pas la chronologie relative des œuvres d'Athanase, dont il constitue le coup d'envoi.

la vieillesse, ce que confirme la richesse de son contenu. Rien ne permet de préciser davantage.

Notre *Epître* est-elle le *De titulis psalmorum* que Jérôme attribue à Athanase dans *De vir. ill.* 87? Evidemment non, si les mots signifient quelque chose.[43] Se rattache-t-elle, en tant que préface, aux *Expositiones in psalmos* du même auteur, ou constitue-t-elle une œuvre autonome? La façon dont le deuxième Concile de Nicée la mentionne (« Celui qui porte le nom de l'immortalité nous explique, dans la *Lettre à Marcellinus* qu'il a placée en tête de son livre d'exégèse des psaumes: celui qui prend le livre des psaumes ... ») favoriserait la première hypothèse. Mais Montfaucon récuse ce renseignement, en observant que le fait que l'*Ep. Marc.* se trouve ainsi placée dans les très anciennes chaînes de psaumes n'est pas imputable à Athanase lui-même (en réalité, elle n'offre aucun caractère de prologue), mais aux caténistes. Ajoutons qu'une lecture attentive des *Exp. in Psalm.* révèle une perspective assez différente, et probablement une date haute. L'hypothèse de l'autonomie est donc probable.[44]

Plus intéressante que ces problèmes littéraires est la question du contexte socio-religieux de l'*Ep. Marc.* Adressée à un homme qui s'adonne à l'« ascèse » (12A), prétendant rapporter l'enseignement d'un « vieillard » (12A; 44D), elle plonge certainement ses racines dans le milieu monastique, comme le confirment plusieurs indices internes.

Le plus remarquable est l'attention portée à la vie intérieure, à ses éléments et à ses péripéties, exprimés en un vocabulaire déjà technique, dont toutes les expressions caractéristiques, recoupées d'ailleurs par la *Vita Antonii*, deviendront classiques au désert. L'âme est le siège de κινήματα (*Ep. Marc.*: 20C[6]; D[3]; 24B[15]; D[6]; D[9]; 25B[12]; B[14]; 25C[10]; 28C[8]; 40A[10]; B[15]; 41C[9]. Le mot figure chez Athanase, notamment *Vita Ant.* 55: PG 26, 924 B), de διαθέσεις (*Ep. Marc.* 25B[14]; 41C[8]. Cf. *Vita Ant.* 77: PG 26, 952A), d'une κατάστασις ou de καταστάσεις (*Ep. Marc.* 21B[7]; 28C[8]; 40C[2]; 41A[13]. Cf. *Vita Ant.* 36; 67: PG 26, 896C; 940A). De tout cela le Psautier donne une connaissance expérimentale. Les λογισμοί (*Ep. Marc.* 37A[1]; 40C[1]; 41A[12]; B[3]; C[9]. Nombreuses références dans *Vita Ant.*, cf. Müller, *Lex. Athan.*, s.v.) risquent d'agiter l'âme, et l'on doit

[43] Montfaucon dit dans son *Admonitio* que «certains auteurs récents» assimilaient l'*Ep. Marc.* au *De titulis psalmorum* dont parle Jérôme; Antonelli nomme le Cardinal Thomasius «avec plusieurs autres» (PG 27, 10). Refusent cette identification: Montfaucon, Tillemont, Antonelli (d'autant plus ferme sur ce point qu'il croyait avoir retrouvé par ailleurs le véritable *De titulis ps.*), Le Bachelet.

[44] Lüdtke, *loc. cit.*, s'appuyant sur le témoignage du 2[e] Concile de Nicée, adopte la première hypothèse. Bardenhewer se range dans l'autre camp.

tendre à les établir dans l'ἀταραξία (*Ep. Marc.* 40C[1]; 41A[7]. Cf. *Vita Ant.* 35; 43: PG 26, 896C; 908A). L'*Ep. Marc.* oppose τῆς τῶν λογισμῶν ἀταραξίας καὶ ἀκύμονος καταστάσεως à τὸ ἐν αὐτῇ (l'âme *scil.*) ταραχῶδες καὶ τραχὺ καὶ ἄτακτον (40C. Cf. aussi 41A); la *Vita Ant.* affirme que οἵ τε λογισμοὶ αὐτῆς (la sorte de vision qu'ont les saints *scil.*) ἀτάραχοι καὶ ἀκύμαντοι διαμένουσιν (35: PG 26, 896A), et que, de l'incursion des mauvais esprits résulte notamment τάραχος καὶ ἀταξία λογισμῶν, alors que τῶν λογισμῶν ἀταραξία est, entre autres, un indice de sainteté (36: PG 26, 896BC). En tout cela, on saisit la terminologie du désert à l'état naissant, c'est-à-dire que, de l'abondant vocabulaire psychologico-ascétique dont témoigne un Origène, l'auteur ne retient qu'un nombre restreint de mots, ceux qu'utilisera avec prédilection la littérature ascétique, mais qu'il ne leur confère pas encore le sens précis et durci que leur donnera un Evagre: ainsi λογισμοί garde ici son sens neutre de pensées (bonnes ou mauvaises), sans revêtir encore le sens évagrien de pensées passionnées, tentatrices.[45] Le milieu ascétique en est à se forger sa langue, qui n'est pas encore érigée en système rigide. De même, certains autres termes «monastiques» qui, eux, viennent de la Bible, apparaissent dans l'*Ep. Marc.* encore à demi-engagés dans leur gangue scripturaire. Par exemple, ἀναχωρέω n'y figure que dans une paraphrase du ps. 113, 5, verset qui fournissait précisément le mot (32D[10]). Ἀδολεσχία qui, au sens de *méditation*, est attesté chez Marc l'ermite, Nil, Jean Climaque, affleure ici en ce sens, mais seulement dans un démarquage de ps. 54, 3, où il était déjà donné (33A[11]). Sur l'acédie, cette épreuve caractéristique de la vie au désert, l'*Ep. Marc.* est bien révélatrice d'un certain stade de développement: si ἀκηδιάσῃς est employé une fois dans une libre reprise du ps. 101, 1, qui contient ce verbe (36C[14]), il l'est une autre fois sans aucun appui scripturaire, ce qui prouve que le mot avait déjà une consistance propre et une vie autonome (32D[13]. Cf. *Vita Ant.* 17; 19; 87: PG 26, 869A; 872A; 965A).

Autre trait monastique: la place faite aux démons.[46] Certes, dans la mesure où l'auteur évolue au ras du texte psalmique, qu'il épouse sans guère l'expliciter, il ne nous dit pas clairement ce que sont les ennemis qui persécutent si souvent le psalmiste et à qui il échappe en se réfugiant

[45] Cf. l'étude comparée du vocabulaire psychologico-ascétique d'Origène et d'Evagre faite par H. U. von Balthasar, Die Hiera des Evagrius, *Zeitschr. f. kathol. Theol.* 63 (1939) 94; 100–103; 188–189. C. et A. Guillaumont, art. *Démons*: *Dict. de Spir.* III (Paris, 1954) 201–202.

[46] Cf. Guillaumont, *ibid.*, 189–212. J. Daniélou, art. *Exorcisme*: *Dict. de Spir.* IV (1961).

en Dieu, mais ce ne peut être que les démons, ces adversaires auxquels on s'affronte dans le combat spirituel et qui sont expressément nommés à la fin de l'*Epître* (44B–45C). La tactique que préconise Athanase consiste à avoir toujours un psaume à opposer aux attaques ou aux ruses de ces ennemis: voilà qui annonce lointainement l'*Antirrhétique*, encore que le souple classement des situations spirituelles soit bien différent du schéma scolastique des huit tentations dans lequel Evagre rangera les versets propres à repousser efficacement les ennemis. L'*Ep. Marc.* se termine par un développement sur l'exorcisme, où il est affirmé que l'Ecriture seule doit, selon la tradition juive, être utilisée comme formulaire pour chasser les démons. Or on sait la place que tiennent, dans les vies d'anachorètes, les récits d'exorcismes.

Bien monastique encore le parti-pris de ne connaître que la Bible. « Les Saintes Ecritures suffisent à notre enseignement », disait Antoine (*Vita Ant.* 16). De même, l'*Ep. Marc.* refuse toute autre littérature que le Psautier (28CD), car « dans les paroles de ce livre sont explorés et contenus toute la vie des hommes, les états de l'âme et les mouvements des pensées, et l'on ne trouve rien de plus chez les hommes »; quelque besoin que l'on éprouve, en quelque situation que l'on soit placé, quelque disposition que l'on veuille exprimer, on trouve l'enseignement adéquat dans les divins psaumes (41CD). Non seulement l'auteur réprouve tout recours à la rhétorique « du dehors » pour enjoliver ou modifier le texte sacré (41D), mais il rejette l'idée que l'on pourrait retirer de la psalmodie un plaisir d'ordre musical (37D–41C) avec beaucoup plus de raideur que Basile, Chrysostome, Ambroise et même Grégoire de Nysse, qui admettent ce plaisir, au moins à un premier stade, parce qu'ils y voient une disposition providentielle, une concession pédagogique de la bonté de Dieu à la faiblesse des hommes.[47] D'ailleurs, la comparaison avec les introductions au Psautier que nous a laissées l'antiquité et qui ont une destination soit scientifique, soit pastorale, fait bien ressortir le caractère monastique de l'*Ep. Marc.* Par contraste avec l'érudition d'Origène et de ses héritiers, qui traitent sur le mode technique de philologie hébraïque, d'histoire juive, de composition littéraire, etc., ou avec l'humanisme de Basile, de Grégoire de Nysse, d'Ambroise, qui, soucieux de greffer l'utilisation du Psautier sur la civilisation ambiante, se réfèrent aux idées

[47] Basile, *Homil. in psalm.* I, 1–2: PG 29, 212–213. Jean Chrysost., *Homil. in psalm.* 41, 1–2: PG 55, 155–158. Ambroise, *Enarr. in psalm.* 1, 1–2: Petschenig, 5–9. Grég. de Nysse, *In psalm. inscript.* I, 2–4: Mc Donough, 27–38. Cf. aussi l'attitude nuancée d'Augustin, *Confessions* X, 33.

reçues de la *paideia* traditionnelle, voire même, sans la nommer, à l'*Ethique à Nicomaque*, l'*Ep. Marc.*, qui se fonde exclusivement sur l'Ecriture, α et ω de toute science, ou plutôt de l'unique science nécessaire qu'est la connaissance de l'âme dans ses rapports avec Dieu et avec les démons, témoigne déjà de ce ghetto culturel que sera le désert, et de la virtuosité qu'on y déploiera en matière de psychologie ascétique sous la lumière conjuguée de l'expérience intérieure et de la méditation inlassable de la Bible.[48]

Resterait à savoir si le «vieillard» anonyme dont Athanase prétend rapporter ici l'enseignement est un personnage réel, ou une fiction littéraire. Les persévérantes allusions à cet homme (12AB; 17D; 41C; 44D) accréditeraient la thèse de la consistance historique. Cependant, est-il croyable qu'un spirituel susceptible de donner un enseignement aussi riche que celui de l'*Ep. Marc.* n'ait pas laissé de nom? Si la littérature monastique, soucieuse d'instruire par des exemples à la fois concrets et de portée générale, fourmille de personnages anonymes, moines, frères, vieillards, voyageurs ou autres, ces τινές, héros épisodiques d'anecdotes édifiantes, ne sont là que pour faire éclater la vertu des «grands» à qui ils ont affaire: les Antoine, les Macaire, les Pambo, les Amoun et tous les autres, dont le nom et la silhouette individuelle se détachent vigoureusement sur l'indistincte piétaille du désert. Or le vieillard de l'*Ep. Marc.* ne se situe évidemment pas au rang des utilités, mais à celui des maîtres. Quand on sait la piété avec laquelle la tradition a conservé les noms et les paroles de ceux-ci, le présent anonymat surprend. En tout cas, notre vieillard eût mérité, s'il a réellement existé, que son nom passât à la postérité. Mais s'il n'est qu'un masque, il est moins, sans doute, celui d'Athanase lui-même, que des traditions collectives que ce dernier aura recueillies lors de ses séjours chez ses amis les moines et dont il a, au prix, peut-être, d'une certaine élaboration personnelle, assuré ici la diffusion.

Paris 16, 39 Av. V. Hugo

[48] Rien ne fait mieux saisir l'originalité de l'*Ep. Marc.* que la comparaison des § 15–29 avec Jean Chrysostome, *In Epist. ad Rom. Hom. 28*: PG 60, 651–654 qui, assez analogue du point de vue formel (le développement est fait d'une juxtaposition de phrases du type: si tu cherches telle chose, si tu te trouves dans tel cas, tu as à ta disposition tel verset de psaume), se révèle en réalité consacré pour moitié au Psautier comme recueil de réponses à la curiosité scientifique au sens où l'entendait l'antiquité (cosmographie, sciences naturelles), tandis que la partie concernant le Psautier comme répertoire des réponses aux diverses situations que peut connaître l'homme, se situe à un niveau moral très simple, bien différent de l'affinement spirituel que manifeste l'*Ep. Marc.* Au reste, la conception du Psautier comme livre où le fidèle dit: *je*, si caractéristique de l'*Ep. Marc.*, est absente, à une exception près, du texte chrysostomien.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 198–208; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ZUR LITERARISCHEN EIGENART VON EUCHERIUS' SCHRIFT DE LAUDE EREMI

VON

ILONA OPELT

Die christlichen Schriftsteller haben für ihre neuen Ziele neue synkretistische literarische Genera geschaffen, auf deren Eigenart die Forschung neu zu achten beginnt. Die Eigengesetzlichkeit der christlichen Biographie hat unlängst G. Luck zu charakterisieren versucht; für den Brief, den Dialog sind ähnliche Ansätze unternommen. Die Frage, ob eine christliche Tragödie möglich sei, hat J. H. Waszink verneinen müssen; aber auch jene christlichen Pseudotragödien zeugen für die literarische Umprägung.[1]

Die bewusste Umgestaltung zeigt eine Variante des antiken Länderlobes. Dieser Enkomiontypus musste von Natur aus verwandelt werden, als für das Lob nicht mehr Klima, Lage, Schönheit, Reichtum und Macht bestimmend waren,[2] der „Nabel der Welt" kein Heiligtum, keine weltliche oder kulturelle Metropole war, sondern das geistig-geistliche Zentrum sich nach Jerusalem verlagerte.

Wir gehen hier nicht der Konkurrenz Rom-Jerusalem nach, einem lockenden Thema,[3] sondern zeigen die christliche Gestaltung des Län-

[1] Vgl. G. Luck, Suetonische Biographie und frühe Heiligenviten, *Mullus*, Festschrift für Th. Klauser, JbAC Ergänzungsband 1 (1964) 230–241; M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Texte und Untersuchungen 96 (Berlin 1966); J. H. Waszink, Die griechische Trägödie im Urteil der Römer und der Christen, *JbAC* 7 (1964) 139–148.

[2] Vgl. W. Gernentz, *Laudes Romae* (Diss. Rostock 1918) zu den Topoi des Lobes: „Klima und Lage, ruhmreicher Gründer, ruhmreiche Einwohner, ewige Dauer, Grösse, Schönheit; Lob der Tugenden und der Taten der Einwohner usw." W. Hammer, *Latin and German Encomia of Cities* (Diss. Chicago 1937); E. R. Curtius, *Die Antike und das europäische Mittelalter* (²Bern 1954) 165 mit Hinweis auf C. Burgess, *Studies in Classical Philology* 3 (1902) 89–248.

[3] Diese Konkurrenz erörtert nicht F. Schneider, *Rom und Romgedanke im Mittelalter* (München 1925); die Hochschätzung Jerusalems durch die Christen knüpft an die jüdische Tradition an: M. Simon, *Verus Israel*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 166 (Paris 1948); B. Kötting, *Peregrinatio religiosa* (Münster-Regensburg 1950) 83–111, zur frühchristlichen Hochschätzung Jerusalems und Anfängen der Wallfahrt.

derenkomions am Lob der Wüste des heiligen Eucherius von Lyon.[4] Stuiber-Altaner bezeichnen das Schriftchen kurz als asketisch,[5] der letzte Herausgeber Pricoco[5a] unterlässt die Analyse, sie sei hiermit nachgetragen. Beabsichtigt ist zugleich ein Beitrag zum Verständnis des südgallischen Stils; er lebt in stark rhetorisierter Form aus der Bibel und dem christlichen Schrifttum.[6]

Eucherius wendet sich in seiner dem Usus stark verpflichteten Einleitung an Hilarius, der allerdings erst am Schluss des Werkes (44) mit Namen genannt wird. Dieses Exordium (1–3 Z. 41) ist reich an rhetorischen Figuren: Antithese, Paradoxon, Chiasmus, Sperrung des Adjektivs und Substantivs usw.[7] Der Preis der Wüste setzt ein (3 Z. 41) mit ihrer Charakteristik als incircumscriptum Dei nostri templum, als nicht eingegrenzter Tempel Gottes. Sie ist die Stätte der Erscheinung des Herrn: Moses und Elias erblickten ihn dort: ein anonymes Apophthegma[8] nennt die Wüste, die Einsamkeit den potentiellen Ort der Begegnung mit Gott (4). Aus dem paradoxen Lob eines unfruchtbaren Landes ergeben sich die folgenden, man könnte sagen, apologetischen Erwägungen. Am Schöpfungsbeginn hat Gott die Wüste nicht nutzlos und ungeehrt übergangen, nein, er hat sie als künftigen Aufenthaltsort der Heiligen vorgesehen. Sie ist nicht unfruchtbar, sie ist vielmehr reich an Früchten der Askese (5). Ihren geistigen Wert zeigt gerade ihr Gegensatz: das fruchtbare

---

[4] Vgl. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris 1943) 216–218; N.K.Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul* (London 1955) 151–160; F.Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München, Wien 1965) 52f; 458.

[5] *Patrologie* ([6] Freiburg 1963) 419.

[5a] Catania 1965; vgl. meine Rezension im *Gnomon* 40 (1968) 47f.

[6] F.Prinz zeigt 47–58, dass Lérins Auffangstation des vor den Barbaren zurückflutenden nordgallischen Adels war; er war der weltlichen Bildung noch stark verpflichtet (ebd. 458); zur Rhetorisierung Chadwick 159.

[7] Zitate nach Kapitel und durchgezählter Zeile bei Pricoco. 1, 1. 3 Steigerung: magno animo – maiore virtute; 1, 7 Antithese und Paradoxon: parentes relinquens – parentem sequebaris; 13–17 cum desertum peteres comitatus etiam patrem videbaris; cum desertum repeteres, etiam fratrem reliquisti; darauf folgen vier Ausrufe, die mit Steigerung und Paradoxon gekoppelt sind; 20 Steigerung: magnus – maximus; 33 Antithese: Christi pauper – Christo dives; 34 Chiasmus: ingenio clarus, clarus eloquio; 39 Antithese und Paronomasie: cum sis sapiens... (sufferas) insipientiam meam.

[8] Die Durchsicht sowohl der griechischen als auch der lateinischen Apophthegmata Patrum ergab keine Parallele; immerhin verweist dieses Wort nach dem Osten; ägyptische Einflüsse auf Lérins betonen Courcelle 216–218; Prinz 94; Chadwick 145–150 hingegen denkt an griechische. Das lateinische Apophthegma 1108 beantwortet die Frage, wo man Gott suchen soll, folgendermassen: im Fasten, in der Arbeit, in Nachtwachen, im Wahren der Gerechtigkeit.

Paradies. Je lieblicher der Ort, umso leichter verfällt der Mensch der Sünde (6). Eine kurze Paränese schliesst diesen ersten Abschnitt des Enkomions, in dem ein paar der wichtigsten Gedanken, nämlich die Wüste ist die von Gott zur Askese vorbestimmte Stätte seiner Begegnung mit dem Menschen, und zwei der wichtigsten Exempla, Moses und Elias, bereits genannt werden.

Ein Katalog von sechs heilsgeschichtlichen Exempla[9] erbringt im folgenden den Beweis, dass die Wüste immer ein Gott wohlgefälliger Ort war. In der Wüste, im brennenden Dornbusch, erblickte Moses den Herrn. Aus der genauen Exegese dieser Begegnung, besonders aus dem Befehl Gottes, Moses solle seine Schuhe ablegen, weil er heiligen Boden betrete, erkennt Eucherius die Auserwähltheit der Wüste (7).[10] Nach dem Auszug aus Ägypten begab sich das Volk Gottes, wiederum unter Moses' Führung, der Gott suchte, in die Wüste. Dieses Ziel gewährte den göttlichen Schutz, führte den Untergang der Feinde im Roten Meer herbei. Der Durchzug durch das Rote Meer sollte aber auch den Israeliten die Rückkehr nehmen (8–10).[11]

Nicht nur der Weg, noch mehr Israels Aufenthalt in der Wüste war durch Wunder ausgezeichnet. Wasser sprang aus dem Felsen, Manna regnete vom Himmel, die Gaben des Himmels machten die Unfruchtbarkeit der Erde wett. In der Wüste empfing Moses die Gesetze (11–14).

Diese wunderbaren Ereignisse haben aber auch ihre typologische Bedeutung: in Moses, d.h. durch den Durchzug durch das Rote Meer, haben alle Christen die Taufe empfangen. Speise und Trank Israels bedeuten geistige Nahrung und künftige Verheissung für alle Christen.

---

[9] Man vgl. A. Lumpe, Exemplum: *RAC* 6, 1245/7 zum Sitz des Exemplums in der Predigt. Eine genaue Parallele zu der Exemplakette des Eucherius fehlt dort. Moses, Elias, Christus erscheinen bei Aug. serm. 125, 9 (PL 38, 695f.).

[10] Parallelen: Tert. adv. Marc. 3, 10, 4; 4, 29, 12 bei A. Hermann, Dornbusch: *RAC* 4, 194/6. In dem Sammelband *Moses in Schrift und Überlieferung* (Düsseldorf 1963) charakterisiert A. Luneau, Moses und die lateinischen Väter 307–330, die Rolle des Moses.

[11] Der Durchzug durch das Rote Meer erscheint seit Origenes (z.B. in Lib. Jesu Nave 26, 2, GCS 7, 459 Baehrens), Tertullian (bapt. 20), Ambrosius (epist. 19, 2), Augustinus (sermo 352, PL 39, 1551 usw.) als Sinnbild der christlichen Taufe, wie F. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe, *ACh* 2 (1930) 63/69 gezeigt hat; man vgl. ferner J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (Paris 1950) 152/176; K. Wessel, Durchzug durch das Rote Meer: *RAC* 4, 376/383. Keiner der in diesen Abhandlungen angeführten Texte ist die direkte Vorlage des Eucherius; am nächsten ist etwa Origenes in Num. hom. 26, 4, GCS 7, 249 Baehrens: die Wüstenwanderung als Vorbereitung auf das Gelobte Land; Gottes Fürsorge betont in Lib. Jesu Nave hom. 4, 1, GCS 7, 308 Baehrens. Diese Gedanken gehen auf Philon zurück.

Die Wunder in der Wüste sind Präfiguration der jenseitigen Glückseligkeit und Typus der Taufe. Schliesslich war die Wüste die notwendige Durchgangsetappe vor dem Auffinden des Heiligen Landes (15–16).

Weitere Beispiele für die Auserwählung der Wüste zur Begegnung der Frommen mit Gott bietet der Aufenthalt Davids in der Wüste von Idumäa (17).[12] Der grösste Bewohner der Wüste aber war Elias (18). Elisa ahmte ihn nach und übertraf ihn noch durch paradoxe Wunder (19).[13] Auch die Söhne der Propheten verliessen die Städte und bauten ihre Hütten an den verlassenen Jordanquellen (20). Lebte nicht auch Johannes der Täufer in der Wüste, taufte dort und bereitete Jesus den Weg (21)?

Christus schliesslich wurde sogleich nach seiner Taufe vom Heiligen Geist in die Wüste geführt. Darin gab er, der Sündenlose, den sündigen Menschen ein besonderes Beispiel. In der Wüste sprach Jesus mit den Engeln, dort rang er den Versucher nieder, speiste die Fünftausend, dort zog er sich auf den Berg zurück, dort hielt er die Bergpredigt. Auch sonst zog er sich oft in die Einsamkeit zurück, heisst es in der Bibel. Ein Zeichen, dass sie sich als Stätte zum Beten eigne (22–26).

Johannes, Makarios und andere Eremiten[14] lebten ebenfalls in der Wüste und wurden Gott nahe, soweit es den Menschen möglich ist (27).

Im Kapitel 28 zieht Eucherius die schlüssige Summe aus diesen Exempla: die Wüste ist der Sitz des Glaubens, Truhe der Tugend, Heiligtum der Liebe, Schatz der Frömmigkeit, Speicher der Gerechtigkeit. Die Heiligen sind in der Wüste verwahrt und verschlossen, wie Wertgegenstände in einem grossen Haus. Sie schützt sie vor dem Verderb

---

[12] Davids Wüstenaufenthalt als Zeichen seiner Enthaltsamkeit ziehen die Väter selten heran nach J. Daniélou, David: *RAC* 3, 598. Die einzige Parallele zu Eucherius ist Ambros. apol. David 1, 7, 35 (CSEL 32, 2, 320). Den spirituellen Durst Davids erwähnt Eucherius nochmals in seinem Kommentar in reg. 2, 11 (PL 50, 1100C/1101B).

[13] Als Vorbild der Asketen begegnet Elias bei Hier. epist. 58, 5. Typus Jesu ist Elias wiederum in Eucherius' Kommentar in reg. 4, 3 (PL 50, 1166D); seine wunderbare Speisung wird ebenda 4, 3 (PL 50, 1166D/1167A) erwähnt. Z. 197 ministra alite ist eine übersehene Horazreminiszenz (c. 4, 4, 1). Zur Tradition der Christus typologie des Elias vgl. K. Wessel, Elias: *RAC* 4, 1150 f.; zu seiner Entrückung, die mit der des Henoch zusammengestellt wurde, vgl. K. Strecker, Entrückung: *RAC* 5, 474. Typus Christi ist Elisa in Eucherius Kommentar in reg. 4, 14 (PL 50, 1183B).

[14] Die Nennung der bekannten Wüstenheiligen erinnert wieder an die Verbindungen mit dem Osten. Man vgl. Prinz' Ausführungen über die Verbreitung der Pachomius-Regel in den südgallischen Klöstern 94–97; Courcelle 216 legt den Einfluss des Euagrios auf Cassian dar. Cassians Conlationes sind 420 verfasst; er kannte den Orient und hat auf Eucherius gewirkt. De laude eremi ist 426, De contemptu mundi 432 verfasst. Man vgl. Anm. 8.

durch den Umgang mit den Menschen. Eucherius wiederholt: die Heiligen, der kostbarste Hausrat, sind in der Wüste verwahrt, verwahrt zum Gebrauch.[15]

Von dem heilsgeschichtlichen Beweis (7–27) geht Eucherius zur Darlegung der anhaltenden Fürsorge Gottes für die Wüste über. Immer noch sorgt der Himmel für Nahrung und Kleidung der Wüstenbewohner, spendet ihnen Manna, entspringt wie unter dem Streich von Moses' Rute Wasser aus dem Felsen (29).

Mit Recht sucht der Heilige sich diese Stätte zum Wohnsitz, nennt sie wahre Heimat, zieht sie der Geburtsstätte vor: kein Affekt ruft ihn von dort fort (30).[16]

Vorzüge, beneficia eremi, sind die folgenden: die sie bewohnen, sind gleichsam der Welt entrückt, dem Trubel der civitas terrena entzogen. Wille wie Möglichkeit, zu sündigen, fehlen gleichermassen. Während die einstigen Grossen der Welt sich in die Philosophie zurückzogen wie in ein Haus, üben die Eremiten sich in der Wüste wie in einer Palästra. Für die Übung der Tugenden, für die Enthaltsamkeit, eignet sie sich am besten. Beispiele dafür bieten sowohl Moses' als auch Elias Fasten (31–32).[17]

Die Wüste ist der ausgezeichnete Ort zur Sammlung, zur Versenkung in die „Süsse" des Herrn, das Feld der Tugenden, befreit das Herz, so dass es Gott „anhängen" kann (33).[18]

Der Wüstensand, so sagt Eucherius schliesslich mit einem gesuchten Paradoxon, ist der sicherste Baugrund zur Errichtung des Hauses des Glaubens. Die Armut der Eremiten sichert ihnen himmlischen Lohn (34).[19]

---

[15] Vgl. form. 7 (CSEL 31, 48 Wotke): lapides pretiosi apostoli vel sancti mit Berufung auf Apocal. 21, 19.

[16] Zu dieser nur mehr rudimentären Lehre von den vier Affekten vgl. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics* (Göteborg 1958) 331–346; sie stammt aus Cic. Tusc. 4, 11, 38. 60 und wirkte auf Laktanz und Hieronymus. Die vier Affekte zählt Eucherius ähnlich auf in De contemptu mundi PL 50, 715D.

[17] Enthaltsamkeit ist Stichwort der Askese; das ganze Wortfeld bei Th. A. Lorié, *Spiritual terminology in the Latin translations of the Vita Antonii*, Latinitas christianorum primaeva 11 (1955) 74–82: virtus, sanctitas, abstinentia, vigiliae, ieiunia, rigor. Das vierzigtägige Fasten von Moses, Elias und Christus behandelt Aug. serm. 125, 9 (PL 38, 695f.).

[18] inhaerere Deo ist mystischer Terminus; man vgl. Aug. doctr. christ. 1, 4, 4 usw.; zum ebenfalls mystischen Topos von der Süsse des Herrn vgl. form. 7 (40 Wotke): mel dulcedo praeceptorum Dei.

[19] Vgl. form. 3 (11 Wotke) zum Sand: harena maris innumerae gentium multitudines; das Haus ist nach form. 9 (55 Wotke) anima, in qua Christus habitat vel ecclesia.

Weitere asketische Argumente zum Preis der Wüste sind: dort gelten die heilsamen Gesetze für den inneren Menschen; Verbrechen sind ausgeschlossen, der Ruhm der Eremiten bleibt nicht verborgen. Der Staat der Wüste, civitas eremi, ist die irdische Verkörperung des himmlischen Jerusalem (35–36).[20]

Welche Wollust, welche Schönheit ist die Einsamkeit der Wüste für den, der nach Gott „dürstet".[21] Im Preis der mystischen Versenkung, der schweigenden Erleuchtung[22] erhebt sich Eucherius fast zur Nähe Augustins, als er die Impulse des Schweigens, die stimuli silentii, schildert, die die Seele zu Gott hinführen. Nur zu Gott spricht die menschliche Stimme, nur sein Lobgesang unterbricht das Schweigen (37).

Vergeblich sind die Anschläge des Teufels, der – einmal steht Eucherius in der Nachfolge Vergils – wie der Wolf um den Schafpferch streicht.[23] Christus schützt seine Adoptivkinder,[24] die Eremiten. Die Engel besuchen sie, gleichsam auf der Jakobsleiter herabsteigend.[25] Dort steht auch der himmlische Bräutigam (38).

Der Wüstenboden ist nicht unfruchtbar; hundertfache Frucht erntet ihr Bewohner. Diese Saat bedrohen keine Gefahren. Das lebendige Brot steigt vom Himmel herab, das Wasser des Lebens bricht aus dem Felsen hervor. Im Innern der Seele aber herrschen Lust und Wohlgefallen: das Paradies (39).

Kein anderes Land kann sich mit der Wüste vergleichen: kein Getreideland, kein Weinland, kein Weideland, kein Blumenland, keines, das

---

[20] Man darf von Vulgarisierung augustinischer Gedanken sprechen. Vgl. ferner form. 9 (51 W.): Hierusalem ecclesia vel anima; (55 W.): civitas dei ecclesia vel anima.

[21] Durst nach Gott ist wiederum asketischer Terminus nach H. Hanse, *Gott Haben*, RVV 27 (1939) 137 mit Augustinbelegen; A. Hermann, Durst, *RAC* 4, 412f.

[22] Das mystische Schweigen erscheint ganz ähnlich Aug. conf. 9, 25. Lorié 136–159 handelt über andere Mittel der Kontemplation. J. Mensching, *Das heilige Schweigen*, RVV 20, 2 (1926) 56–64 über die schweigende Erleuchtung bei Christus, Buddha und der heiligen Theresa, 106–113 über das asketische Schweigen. Man vgl. ferner G. Schnayder, *De antiquorum hominum taciturnitate et tacendo*, Travaux de la Société des Sciences et Lettres de Wrocław Ser. A, 1956 mit *Revue Belge de Philologie* 36 (1958) 1061.

[23] Verg. Aen. 9, 59f. Gleichnis. Vergil scheint der einzige nachwirkende Profandichter (vgl. 9, 112. 113 mit Aen. 4, 154f.; 9, 130); iter carpere 9 Z. 113 muss nicht horazisch sein (sat. 1, 5, 9), wie Pricoco annimmt; man vgl. Vergils Distichon auf Ballista vita Donati 54–55 carpe, viator, iter. Zu den Anfechtungen des Teufels, der mit einem leo rugiens (1 Petr. 5) verglichen wird, Euch. hom. 8 (PL 50, 852D/853D).

[24] Ähnliche Gedanken über die Adoption durch Gott begegnen in De contemptu mundi PL 50, 715A.

[25] Die Jakobsleiter deutet Eucherius in Gen. 3 (PL 50, 994B/D).

reich an Bodenschätzen ist.[26] In einer Apostrophe an die veneranda tellus, nennt Eucherius die Wüste mit Recht bewohnbar, ja erstrebenswert. Der geeignete Wüstenbewohner muss allerdings seinen Seelenacker[27] bestellen, nicht den Wüstenboden. Er findet Christus und wird zum Tempel Gottes (40–41).

Unter allen einsamen und öden Gegenden verdient Eucherius' Insel Lérins den Vorzug.[28] Mit offenen Armen umfängt sie den, der aus den stürmischen Schiffbrüchen der Welt kommt,[29] führt ihn in ihren Schatten,[30] damit er sich im Schatten des Herrn erhole. Lérins mit seinen Bächen, seinen Gräsern, seinen Blumen ist das Abbild des künftigen Paradieses.[31] Es ist seines Gründers wert, des heiligen Honoratus, und dessen Nachfolgers, Maximus; es barg Lupus, barg Vincentius, birgt Caprasius.[32]

Die jetzigen Bewohner der Insel, die Mönche von Lérins, sind Träger aller Tugenden: der Liebe, Demut, Frömmigkeit, Hoffnung, Bescheidenheit, Gehorsam, einer schweigend-ausgeglichenen Haltung. Sie sind frei von allen Begierden, haben sich in ihrem Leben auf die wahre Glückselig-

---

[26] Man beachte die vierfache rhetorische Frage. Eine ähnliche Folge von sechs rhetorischen Fragen in Anm. 33. Der steigernde Vergleich hat seine Parallele in dem zugunsten Lyons mit Bethlehem angestellten in der Predigt über die Märtyrerin Blandina hom. 7 (PL 50, 860). Im antiken Städtelob dient der Vergleichstopos ebenfalls der Steigerung nach Gernentz 19f.

[27] Man vgl. form. 3 (14/15 W.): ager, pascua, cultura, agricola, sulci. Zum Seelenacker Opelt, Erde: *RAC* 5, 1161–1163.

[28] Das Lob der Insel Lérins hat einen Vorläufer in Hilarius von Arelate v. Hon. 3 15 (PL 50, 1255C/1258A) mit Courcelle 217. Zu Lerinum Prinz 52f. – Eucherius lobt die Insel auch als locus amoenus. Der Eingang von Kapitel 42, weltlich und südgallisch patriotisch, lässt, allerdings entfernt, an Ausonius Ordo nobilium urbium denken mit dem Lob der gallischen Städte: Arelate (73/80), Tolosa (98/106), Narbo (107/127), Burdigala (128/168).

[29] Der klischeehafte Bildkomplex vom Schiffbruch der Welt begegnet wieder in De contemptu mundi PL 50, 726C; hom. 8 (PL 50, 854D) mit Chadwick 159³. Vgl. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, (Salzburg 1964) 243-249 zur Seefahrt des Christen, 272–303 zum Meer der Welt, 432–472 zum Schiffbruch, 548–564 zur Ankunft im Hafen. Form. 3 (21 W.) enthält den ganzen Bildkomplex: mare saeculum sive populi; fluctus temptationes ...; unda idem quod supra; litus finis saeculi.

[30] Zum Schatten vgl. form 2 (12. W.): umbra protectio divina in psalmo (16, 8) und J. Nováková, *Umbra, ein Beitrag zur dichterischen Semantik*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, Sekt. Altertumswissenschaften 36 (Berlin 1964).

[31] Man beachte das Trikolon aquis scatens, herbis virens, floribus renitens; ähnlich 24 Z. 252 pavit, satiavit, explevit.

[32] Zu den frühen Äbten von Lérins Prinz 49, Chadwick 148. H. Cooper Marsdin, *History of the Islands of Lérins* (Cambridge 1913) blieb mir unzugänglich.

keit ausgerichtet und verwirklichen daher schon im Diesseits die jenseitige Seligkeit (42–43).[33]

Der Schluss (44) ist wie die Einleitung wieder persönlich gehalten. Eucherius führt aus, dass Hilarius' Rückkehr nach Lérins ebenso bedeutsam für dessen Mönche wie für diesen selbst sei. Hilarius habe den Durchzug durch das Rote Meer vollzogen, sich in die Wüste begeben, geniesse das Wasser des Lebens und himmlisches Brot, vernehme Gottes Stimme. Sein Aufenthalt in der Wüste sichere ihm den späteren Einzug ins Gelobte Land. In dieser Bildersprache überträgt Eucherius das heilsgeschichtliche Itinerar des auserwählten Volkes, dessen symbolische Bedeutung als Taufe, „Gott-Haben" und Jenseitsgewissheit er anlässlich der exemplarischen Gestalt Moses entwickelt hatte, nochmals auf Hilarius; d.h. er prägt mit typologischen Mitteln ein neue Metaphorik der Askese.

Soweit der Aufriss der Schrift. Sie behandelt nach antiker Konzeption ein scheinbares Paradoxon – man vergleiche Basilius des Grossen spielerisches Lob der Kahlheit – entwertet die antiken Kategorien des Länderlobes und ersetzt sie durch neue, sowohl aus der typologischen Bibelauslegung wie der asketischen Literatur gewonnene. In der christologischen Exemplakette hat Moses eine hervorragende Stellung. Die Deutung des Auszugs aus Ägypten, des Durchgangs durch das Rote Meer und des wunderbaren Aufenthalts in der Wüste als Vorbereitung für das Ziel, das Gelobte Land, steht nur Origenes nahe, die Eucherius in der Überzetzung des Rufin kennengelernt haben mag, den er auch sonst benutzt hat, wie Courcelle zeigt.[34] Die Tauftypologie dominiert im heilsgeschichtlichen Beweisstück. Die Exempla zeigen eine charakteristische Eweiterung der christologischen Trias Moses-Elias-Christus durch David und Elisa, wobei das Davidparadeigma nur bei Ambrosius eine entlegene Parallele hat. Die Aktualisierung durch den Hinweis auf bekannte Wüstenheilige entstammt der asketischen Literatur oder ihren Nachklängen.

---

[33] Diese Ausführungen ergänzt die 4. Predigt (PL 50, 841/843) über die vollendete Lebensweise des Mönches durch die correctio morum. Das Lob der Mönche entspricht dem Lob der Einwohner bei Gernentz 77–145. – Über caritas als Mönchstugend handelt Cassian conlat. 11. 16, über humilitas 18; zur Körperhaltung Cassian inst. 4 17, 18. Zum asketischen Schweigen vgl. Anm. 22. – Man beachte die Rhetorisierung: sechs rhetorische Fragen zeigen die diesseitige Verwirklichung des Jenseitsideals; dazu Chadwick 159[1] mit Parallele aus De contemptu mundi PL 50, 720D. – Fruitio dei ist wiederum augustinisch, man vgl. R. Lorenz, Fruitio Dei bei Augustinus, *ZKG* 63 (1950) 75–137; 64 (1952) 34–60 und doctr. chr. 1, 4, 4; 10, 21 usw. mit Opelt, Doctrina und doctrina christiana, *Altsprachlicher Unterricht*, Reihe 9, Heft 4 (1966) 10[17].

[34] *Lettres grecques* 217 über den Katalog der Bekehrungen in De contemptu mundi.

Während der typologische Abschnitt (7–27) auch sprachlich der Exegese nahe steht, häufen sich in der mit rhetorischen Mitteln arbeitenden asketischen Darlegung Termini der Askese. Sie zeigen gelegentlich Verwandtschaft mit Augustinus, wie die Ausdrücke deo inhaerere, deo frui, der Durst nach Gott, das mystische Schweigen. Dieser Abschnitt (28–41) stellt uns vor eine entscheidende Quellenfrage.

Betrachtet man die lateinischen Schriftsteller, die als mögliche Quellen des Eucherius in Frage kommen, so zeigt sich ein charakteristischer Unterschied in der Konzeption der Wüste. Eine Schrift mit gleichem Titel oder Inhalt fehlt überhaupt. Johannes Cassianus erörtert in den Conlationes 19, 4 die Vorzüge der Wüste: es sind Meditation und Entrückung zu Gott. Sind diese Gedanken zwar gedankliche Parallelen zu Eucherius' Ausführungen über die schweigenden Erleuchtung, so fehlt doch der hymnische Ausdruck und die asketische Metaphorik. In den Briefen des Hieronymus, dessen onomastische Arbeiten eine der Quellen der Instructiones sind,[35] erscheint sporadisches Lob der Wüste. Hieronymus spricht von ihren Christusblüten (epist. 14, 10, 2) und widmet den Eingang des 2. Briefes ebenfalls ihrem Lob (epist. 2, 1). Meist aber ist die Wüste auch für ihn nur die hagiographische Szenerie.[36] Eucherius' Überschwang fehlt auch in den einschlägigen, stets knappen Erwähnungen der Wüste bei Ambrosius, Augustinus und Sulpicius Severus.[37]

Die einzige eindrucksvolle Parallele bietet die Laus eremiticae vitae im 19. Abschnitt des 11. Opusculum des Petrus Damiani, des Dominus vobiscum (PL 145, 246/251).[38] Petrus preist in metaphernreicher Sprache im

---

[35] Vgl. Opelt, Quellenstudien zu Eucherius, *Hermes* 91 (1963) 467–483.

[36] Die folgenden Darlegungen stützen sich auf die Durchsicht der Thesaurus-Artikel desertum (5, 1, 686/8, Vetter) und eremus (5, 2, 747, Hörmann) sowie H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche* (Tübingen 1933). Szenerie ist die Wüste in v. Pauli 5. 6. 7; v. Hil. 11. 32. Für den asketischen Ansatz sind nicht sehr ergiebig epist. 22, 7; 21, 35, 3; 24, 3, 3. P. Antin, Solitude et silence chez s. Jérôme, *Revue ascétique et mystique* 40 (1964) 265–276, war mir nicht zugänglich.

[37] Ambros. epist. 63, 76f. Elias' Wüstenaufenthalt; fuga saec. 6, 34; gerade dazu fehlen Anklänge bei Eucherius; Aug. serm. 252, 11 (PL 38, 1178) vergleicht den Durchzug durch die Wüste mit der sollicitudo der menschlichen Existenz; conf. 8, 6, 15 handelt über die Bekehrung des Ponticianus durch die Lektüre der vita Antonii; civ. 16, 43 über den Durchzug durchs Rote Meer und die Wüstenwanderung; Sulp. Sev. Mart. 2, 3; 10, 1; dial. 1, 10, 1 über die Wüstenwunder. Rufin. epist. 22, 34, 1; hist. mon. 15. Zum Wortfeld eremus, desertum, solitudo Lorié 51–58.

[38] Garnier-Maran PG 31, 1704 plädierten für Basilius aus Caesarea als Verfasser. Eucherius erwähnt ihn zwar als Exemplum der Bekehrung in De contemptu mundi PL 50, 718D/719A, aber dieser Passus schöpft nach Courcelle 217 aus Rufin; Eucherius konnte nicht Griechisch. Diese Zuweisung ist längst aufgegeben; man vgl. O. Barden-

hymnischen Stil mit durchgängiger tu-Anrede die Wüste als paradisus deliciarum, entwickelt eine Blumenmetaphorik der Tugenden, deren Vorstufe Hieronymus' Christusblüten sind, nennt sie negotiatorum caelestium apotheca, castra Dei. Die Wüste ist für Petrus die Schule der Tugenden des Moses, Elias, Elisa. David und Christus suchten sie auf. D.h. es kehren die christologischen Exempla des Eucherius wieder, aber es besteht ein entscheidender Unterschied in der Anordnung und Ponderierung der Teile. Bei Petrus Damiani überwiegen die hymnischen Elemente. Die Exempla werden sehr kurz aufgezählt; es fehlt die Tauftypologie.

Diese Nachwirkung des Eucherius auf Damiani lässt, falls es sich um gesicherte imitatio handeln sollte,[39] seine eigene Arbeitsweise noch schärfer erkennen. Eucherius' originelle Leistung ist folglich die Aufnahme der ihm aus Rufins Übersetzung bekannten Tauftypologie des Origenes und ihre Umformung zum christologischen Beweisstück eines Enkomions. Die Erweiterung der Exemplakette kann, aber muss nicht sein Werk sein. Die asketische Darlegung entwickelt in stark rhetorischem Gewand Ansätze des Cassian und des Hieronymus und legt ein an Hilarius inspiriertes Kernstück ein: das Lob der Insel Lérins. Diese Arbeitsweise geht weit hinaus über die Cento-Technik der Instructiones. Dort hatte Eucherius ebenfalls aus Hieronymus geschöpft, sich in der Anordnung und Disposition des Ganzen von seiner Vorlage entfernt und verselbständigt. Seine Leistung im Wüstenlob ist grösser: es gelingt ihm durch die Übertragung der origenischen Taufsymbolik eine konsequente typologische

---

hewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 3 (Freiburg 1912) 145; grundlegend die Liste der echten Werke des Basilius bei D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile* (Paris 1949).

[39] Zu Damiani allgemein M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* (München 1931) 68–75; die folgende neue Literatur verdanke ich Frau Professor J. Autenrieth, Freiburg: zum Stil der Laus eremiticae vitae F. Dressler, *Petrus Damiani, Leben und Werk*, Studia Anselmiana 34 (Rom 1954) 42^{130}. Dressler erinnert an spätantike Enkomia. Auch J. Leclercq, *Saint Pierre Damian, ermite et homme d'église*, Uomini e dottrine 8 (Roma 1960) 273^{3}, unterstreicht den Lyrismus. – Das Opusculum Dominus Vobiscum (übersetzt auch von A. Kolping, *Das Büchlein vom Dominus vobiscum* (Düsseldorf 1949); Ausgabe und Übersetzung in den Sources chrétiennes durch J. Winandy angekündigt bei Leclercq und teilweise antizipiert im Anhang) ist nach Dressler zwischen 1048–1055 verfasst; die Echtheit ist nicht bezweifelt. – Eucherius fehlt zwar im Bibliothekskatalog von Fonte Avellana, Dressler 63^{250}, aber Petrus hat stark aus der frühmonastischen Literatur geschöpft: aus Palladius, der Vita Martini des Sulpicius Severus, hat die Conlationes Cassians in der verkürzten Fassung des Eucherius benützt, Dressler $62f^{247}$, kannte die Mönchsviten des Hieronymus und Athanasius.

Deutung der Wüste und die Unterordnung exegetischen und asketischen Ideengutes unter einen Leitgedanken. Darin sowie in der starken an der antiken Rhetorik geschulten Stilisierung liegt die Einheitlichkeit und der Reiz des kleinen Werkes.

Freiburg im Breisgau, ILONA OPELT
Seminar für Klassische Philologie, Belfortstrasse

Vigiliae Christianae 22 (1968) 209–213; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

L'ORATORE SERVIO SULPICIO GALBA IN SALVIANO

DI

LUIGI ALFONSI

Michaeli Pellegrino
S. R. E. Cardinali
Archiepiscopo Taurinensi
de studiis Salvianeis optime merito

In una famosa[1] digressione dell'epistola IV Salviano cita l'oratore Sulpicio Galba: *Perorans quondam pro*[2] *periculo existimationis atque incolumitatis suae in Romano foro Servius Galba, cum ob difficultatem negotii et invidiam facti sui parum non modo in causa sed etiam in eloquentia spei poneret, arte usus est ut iudicum animos, quos inflectere precum ambitione non poterat, rerum temptaret affectu. Itaque consumptis iam admodum cunctis oratoriae artis ingeniique subsidiis, cum parum se promovisse intellexisset, parvolum, quem secum habebat, Gal[l]i,*[3] *ut illis temporibus videbatur, clarissimi et nuper mortui viri filium, et parvas ante subsellia auditorum indoles suas in consessu iudicum conspectuque produxit: quos cum laturis sententiam disceptatoribus oratione flebili commendaret, fractae affectu omnium mentes et inclinatae sunt. Quid plura? factum est ut inflexis cunctorum sensibus daret misericordia humanitati quicquid ambitioni veritas denegaret. O affectus humani quanti estis, quantum valetis, qui etiam in iudicio ius habere potuistis! Discite, o parentes carissimi, venia vestri dictum sit, discite vel hoc saltim exemplo frangi atque molliri. Certe etiam illic misericordia valuit, ubi locum esse misericordiae non licebat. Laturi sententiam iudices, qui nihil se nisi ex veritatis officio pronuntiaturos esse iuraverant, excludere tamen misericordiam nec post sacramenta potuerunt, in tantum humanitate moti, ut dum alieno negotio consulunt, suum paene obliviscerentur. Nihil vos durum, nihil insolens deprecamur: vestris vos praestate pro vobis quod praestiterunt illi extraneis contra se. Certe nec causa illic iustior, nec persona carior, nec audientia humanior, nec orator gratior fuit. Illic agebatur pro crimine, hic pro affectu; illic pro*

[1] Si veda M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia* (Roma, 1939) p. 51, p. 189, p. 209.
[2] Sul valore di *pro*, Pellegrino, *op. cit.*, pp. 59–60.
[3] *Gal[l]i* ipse, Cicerone collato; at *Galli* (codd.) fortasse Salvianus perperam scripsit.

extraneis, hic pro filiis; illic apud iuratos iudices, hic apud iniuratos parentes; illis per oratorem qui circumscribere nitebantur, hic per neptem... (*Ep.* IV, 24–26). Dal lungo brano riportato quasi integralmente, a parte l'abilità retorica di Salviano e la sua esperienza giuridica,[4] sarà lecito dedurre alcuni interessanti dati di storia letteraria relativi all'oratore Servio Sulpicio Galba.[5] Si tratta delle ben note orazioni tenute da Galba nel 149 contro L. Scribonio Libone (*ORF*, n. 19, fr. 12–13–14 Malc.) per difendersi dall'accusa *quod Lusitanorum magnam manum interposita fide... interemisset* (Valerio Massimo, VIII, 1 absol. 2 = fr. 14 Malc.). Il punto di partenza della fama che il suo gesto teatrale, atto a commuovere i giudici, ebbe presso gli antichi può essere considerato Cicerone, *De orat.* I, 53, 227 ss. che già il Norden segnalò[6] per provare la dipendenza di Salviano da Cicerone:

Idemque (P. Rutilio Rufo) *Servium Galbam quem hominem probe commeminisse se aiebat, pergraviter reprehendere solebat, quod is, L. Scribonio quaestionem in eum ferente, populi misericordiam concitasset, cum M. Cato, Galbae gravis atque acer inimicus, aspere apud populum Romanum et vehementer esset locutus, quam orationem in Originibus suis exposuit ipse. Reprehendebat igitur Galbam Rutilius quod is C. Sulpici Gal[l]i propinqui sui Q. pupillum filium ipse (parvolum, quem secum habebat, Galli... filium* in Salviano*) paene in umeros suos extulisset, qui patris clarissimi (clarissimi* anche in Salviano!*) recordatione et memoria fletum populo moveret et duos filios suos parvos (et parvas ante subsellia auditorum indoles suas in consessu iudicum conspectuque produxit* in Salviano!*) tutelae populi commendasset (oratione flebili commendaret* in

[4] Pellegrino, *op. cit.*, pp. 187–189 e *passim*.

[5] Sul quale si veda Schanz-Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, I[er] Teil (München, 1927) pp. 215–216 dove si accenna all'episodio senza addurre la testimonianza salvianea; E. Bignone, *Storia della Lett. latina*, vol. II (Firenze, 1945) pp. 50–51; fondamentale E. Malcovati, *Oratorum Romanorum fragmenta liberae rei publicae* (Torino, 1967[3]) pp. 109–113 specialmente; inoltre Pauly-Wissowa, *Real-Enc.* IV A 1, coll. 766–767.

[6] E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, vol. II (Leipzig-Berlin, 1923[4]) p. 585, n. 2 fuggevolmente. Ma ad onor del vero già «in inferiore marg. rec. m.» (Pauly, p. 210) del codice C aveva annotato, sia pur non completamente: «de Servio Galba haec sumpsit a Cicerone in libro de claris oratoribus.» Notazione marginale di notevole interesse: infatti il passo della lettera IV, n. 24, é contenuto nel cod. C (Bernese 219, cfr. Pellegrino, *op. cit.*, p. 45; Pauly, *ed. cit.*, pp. XI–XII). Ma il sottotitolo «de claris oratoribus» dato al *Brutus* pare risalga a Flavio Biondo, Italia Illustrata Basilea 1531 (Schanz-Hosius, *op. cit.*, p. 465; Bignone, *Storia della lett. lat.*, vol. III (Firenze, 1950) p. 597 n. 1; J. Martha, in *Œuvres de Cicéron, Brutus*, par J.M. (Paris, 1907) p. I, n. 1) o 1569 (ed. Malcovati, in M. Tulli Ciceronis fasc. IV *Brutus*, recognovit H.M. (Lipsiae, 1965) p. V, n. 2), p. 346: quindi l'annotazione dovrebbe essere posteriore o derivare da testi di Flavio Biondo.

Salviano!) *ac se, tamquam in procinctu testamentum faceret sine libra atque tabulis, populum Romanum tutorem instituere dixisset illorum orbitati* (cfr. *Brutus* 90, e Livio *per.*, v. dopo). *Itaque cum et invidia et odio populi (ob difficultatem negotii et invidiam facti sui*, Salviano!) *tum Galba premeretur, hisce eum tragoediis liberatum ferebat; quod item apud Catonem scriptum esse video: nisi pueris et lacrimis usus esset, poenas eum daturum fuisse. Haec Rutilius valde vituperabat et huic humilitati dicebat vel exilium fuisse vel mortem anteponendam* (*De orat.* II, 65, 263 si riferisce allo stesso processo ma non riguarda il nostro testo).

Ma sarà bene tenere presente anche *Brutus* (82) (n. 1 Malc.) *aetate paulum iis antecedens sine controversia Ser. Galba eloquentia praestitit; et nimirum is princeps ex Latinis illa oratorum propria et quasi legituma opera tractavit, ut egrederetur a proposito ornandi causa, ut delectaret animos aut permoveret, ut augeret rem, ut miserationibus, ut communibus locis uteretur* (e si ricordi *misericordia* nel testo di Salviano).

Inoltre *Brutus* 90 (fr. 13 Malc.): *tum igitur <nihil> recusans Galba pro sese et populi Romani fidem implorans cum suos pueros tum C. Gali etiam filium flens commendabat* (cfr. Salviano *oratione flebili commendaret*, e prima *parvas... indoles suas* e *parvolum quem secum habebat Gal[l]i... filium*), *cuius orbitas et fletus mire miserabilis fuit* (*misericordia* in Salviano!) *propter recentem memoriam clarissimi patris* (*Gal[l]i, ut illis temporibus videbatur, clarissimi et nuper mortui viri filium* in Salviano!)*; isque se tum eripuit flamma propter pueros misericordia populi commota* (*misericordia* e poi *huminatate moti* in Salviano).

Non basta: ma noi sappiamo che l'episodio fu addotto come esempio di digressione, e appunto come tale esso rappresenta un'organica unità in Salviano. Già Cicerone del resto in *Brutus* 82 (n. 1 Malc.), già citato, dice di Galba *et nimirum is princeps ex Latinis illa oratorum propria et quasi legituma opera tractavit, ut egrederetur a proposito ornandi causa, ut delectaret animos aut permoveret, ut augeret rem, ut miserationibus, ut communibus locis uteretur.*

Ma Galba, che aveva dato esempio così splendido di digressione, fu appunto assunto come maestro di «exempla eloquentiae» (Malc. p. 110, si veda nella *Rhet. ad Herenn.* IV, 5, 7: *allatis igitur exemplis a... Galba*). E di ciò si hanno prove, a cominciare dalla *periocha* liviana: Livio *per.* XLIX (fr. 12 Malc.): ... *ipse quoque Galba, cum se damnari videret* (cfr. *cum parum se promovisse intellexisset* Salviano!), *complexus duos filios praetextatos et Sulpicii Gali filium, cuius tutor erat, ita miserabiliter* (*misericordia* in Salviano!) *pro se locutus est, ut rogatio antiquaretur.*

Quintiliano II, 15, 8 (importante anche per mostrare la notorietà del fatto esemplare nella tradizione latina della scuola):
Servium quidem Galbam miseratione sola, qua non suos modo liberos parvulos in contione produxerat (*parvolum... in consessu iudicum conspectuque produxit* Salviano: ed il raffronto è importante!) *sed Gal[l]i etiam Sulpicii filium suis ipse manibus circumtulerat, elapsum esse, cum aliorum monumentis tum Catonis oratione testatum est*: che potrebbe confermare come all'orazione catoniana «Contra Ser. Galbam pro direptis Lusitanis» (Malcovati, pp. 79–80) vada riferito il fr. *nisi pueris et lacrimis usus esset, poenas eum daturum fuisse* (ma vedi *contra* Malcovati, p. 79, LI).

E così in Valerio Massimo VIII, 1 absol. 2 (= fr. 14 Malc.): *cum a Libone tribuno pl. Ser. Galba pro rostris increparetur* (*ante subsellia auditorum... in consessu iudicum conspectuque produxit* in Salviano)... *reus pro se iam nihil recusans* (*cum parum se promovisse intellexisset* in Salviano) *parvulos* (*parvolum* in Salviano del figlio di Galo) *liberos suos et Gal[l]i sanguine sibi coniunctum filium* (*Gal[l]i filium* in Salviano) *flens commendare coepit* (Cicerone *flens commendabat*, e Salviano *oratione flebili commendaret*), *eoque facto mitigata contione* (*fractae... omnium mentes et inclinatae sunt... ut inflexis cunctorum sensibus... frangi atque molliri* in Salviano) *qui omnium consensu periturus erat* (*in consessu iudicum* Salviano, ma il codice C dà *consensu*) *paene nullum triste suffragium habuit* (Salviano 27 *quod novum inquirendum nobis est inauditumque suffragium?*). Ma non basta ancora: abbiamo testimonianza che le orazioni in questione di Galba rimasero e furono lette almeno sino al tempo di Frontone. Ecco i testi: Livio *perioch.* XLIX (= fr. 12 Malc .) *exstant tres orationes eius, duae adversus Libonem tribunum plebis rogationemque eius habitae de Lusitanis...*
Frontone p. 52, 10–13 (van den Hout): *Galbam certe ad Centumcellas produces... Cato quid dicat de Galba absoluto, tu melius scis; ego memini propter fratris filios eum absolutum* (fr. 199 in *ORF* sub. v. «M. Porcius Cato» dall'orazione «Contra Ser. Galbam pro direptis Lusitanis» LI, p. 80 e p. 112).

Dunque si potrebbe concludere che a base della digressione di Salviano siano i testi di Cicerone, con retorici ampliamenti ed abbellimenti. Penseremmo assai difficilmente ad una dipendenza diretta dalle orazioni originali di Servio Sulpicio Galba.[7] Comunque il testo di Salviano merita

[7] Tanto più ricordando che pochi sono gli autori classici direttamente conosciuti da Salviano (Pellegrino, *op. cit.*, p. 115 e n. 5, pp. 209–210), salvo Cicerone; tanto meno

forse di essere annoverato tra i «testimonia» assieme agli altri nella ottima edizione della Malcovati, non solo a documentare la fama dell'episodio nella tradizione retorica, bensì anche a vederne l'interpretazione, in assoluto, al di fuori della concreta realtà storica (*quondam!*) in chiave particolarmente umana, essenzialmente patetica, in funzione del caso personale,[8] data dall'Autore cristiano: ... *ut inflexis cunctorum sensibus daret misericordia humanitati quicquid ambitioni veritas denegaret. O affectus humani quanti estis, quantum valetis...! excludere tamen misericordiam nec post sacramenta potuerunt, in tantum humanitate moti...*

Ma, ripetiamo, di conoscenza diretta non crediamo si possa parlare: chè gli incisi *Gal[l]i, ut illis temporibus videbatur, clarissimi et nuper mortui viri* e poi (§ 26) *per oratorem qui circumscribere nitebantur*[9] inducono a supporre elaborazione indiretta, più che parafrasi. Ma qualcosa del fervido impeto, della *vis* di Galba sembra ancora echeggiare nelle parole del «prete massiliense» che quasi ha preso il fatto come simbolo di suasiva eloquenza, di teatralità ad effetto sicuro nella mozione degli affetti; che segna sullo stesso *ius* il trionfo della *humanitas*, senza la condanna della *humilitas* che della scena (*hisce tragoediis!*) dava lo stoico P. Rutilio Rufo.[10]

Varese, Via Bernasconi 18

---

quindi penseremmo alle censure dello stoico romano Rutilio Rufo (*De orat.* I, 53, 227 ss. g. cit.), anche perchè il tono con cui Salviano riporta il fatto non é in generale di censura; pure se poi alla fine, a scopo di interesse proprio, per motivare maggiormente le proprie ragioni, Salviano contrappone al *crimen* l'*affectus*.

[8] Si veda ancora Pellegrino, *op. cit.*, pp. 20–21 e 50–51 per le caratteristiche generali.

[9] *Nitebantur* dell'ediz. Pauly (Vienna, 1883) CSEL, vol. VIII, ma forse sarebbe possibile anche *nitebatur* (però anche Halm, in M.G.H., A. Antiquissimi, vol. I, 1 (Berolini, 1877) p. 113) in rapporto a *per neptem quae... moveat*.

[10] Per l'elogio in Salviano dei filosofi greci, stoici, cfr. Pellegrino, *op. cit.*, p. 152.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 214–234; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Jahrbuch für Antike und Christentum, Jahrgang 4, 1961. Münster i.W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1962. Pp. 198; 12 pl. Pr. DM 28.—/25.— (for subscribers DM 24.25/21.25).

The fourth volume of the *Jahrbuch für Antike und Christentum* contains, once again, a variety of attractive and interesting articles. It opens with the sequel of Professor F.J.Dölger's *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* (p. 5/17). He first studies a custom, mentioned by St. Augustine in a sermon (*In Joh. fr.* 11,1; PL 35,1474), which is the crossing of the forehead simultaneous with the speaking of the word *credo*. He establishes that the origin of this use is to be found in a custom in early-Christian catechesis, about which we are more closely instructed by some explanations of the Symbol and by a few sermons of Petrus Chrysologus: there the words *signate vos* are not only an exhortation to make the sign of the cross, but also to say the creed. The author concludes: "die Katechumenen (haben) aus dem kirchlichen Unterricht heraus die Zusammengehörigkeit von Kreuzzeichen und Credo so lebendig in ihr Bewusstsein aufgenommen, dass sie bei die Frage: "Glaubst du?" oder "Bist du ein Christ" ihre Antwort "Credo" unwillkürlich mit dem Kreuzzeichen verbanden" (p. 9). Next Dölger discusses a number of passages about signing somebody with the cross as a mark of admission into Christianity, i.e. the catechumenate. The age of this custom is not certain, but according to Dölger "werden wir die Entstehung...sehr nahe an die apostolische Zeit heranrücken müssen" (p. 11). Finally some texts are dealt with in which the sign of the cross accompanies and clarifies the public confession of faith (*christianus sum*), and in which its hallowing and protective power is referred to (*munimen*, φυλακτήριον).

A second sequel is that of Th. Klauser's *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst* (p. 128/145). This time Professor Klauser studies the oldest biblical motifs of Christian sepulchral art. After a considered criticism of P.Styger's statistical survey according to which New Testament motifs in early-Christian sepulchral art should considerably outnumber Old Testament ones (*Die altchristliche Grabeskunst. Ein Versuch der einheitlichen Auslegung*, 1927), he goes more deeply into the

period before Constantine. Although chronological researches have not yet led to definite results, it can already be said with a measure of probability, which sepulchral monuments date from this period; hence also the frequency proportion between Old and New Testament motifs can approximately be ascertained. The author lists twenty-eight motifs which apparently constituted the "Grundstock der christlichen Grabkunst", as they also dominate in the period after Constantine. It now turns out that among these the Old Testament motifs – especially those referring to Jonah – are by far the most frequent ones. This leads Klauser to two important statements: 1. What we find are isolated images from different books of the Bible: "es steht nicht ein Bildersystem vor uns, sondern wie C. Kraeling sich einmal ausgedrückt hat, ein 'Florilegium'." 2. Further it is striking that all images are extremely poor in figures: in contrast with that of book-illustrations and mosaics the composition is not narrative but symbolical. With regard to the question whether the earliest biblical compositions in Christian sepulchral art are original creations or derivations the author puts forward a highly interesting hypothesis: "Die merkwürdig verkürzten biblischen Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testament, die in der christlichen Sepulkralkunst von Anfang an in stereotyper Form auftreten, können nicht erst für die christlichen Grabkammern und Sarkophage erfunden worden sein. Sie scheinen ausgewählt zu sein aus einem Schatz von biblischen Bildern, die in einer zu vermutenden Ringstein-Glyptik zu Anfang des 3. Jh. entwickelt worden waren. Es spricht manches dafür, dass diese christliche Glyptik ihre altchristlichen Motive ihrerseits ganz oder zum Teil von einer vorausgegangenen jüdischen Steinschneidekunst übernommen hat. Diese dürfte ihrerseits wieder Anleihen bei der heidnischen Gemmenfabrikation gemacht haben, ähnlich wie es vermutlich auch die christliche Glyptik bei der Schaffung ihrer neutestamentlichen Bildtypen getan hat" (p. 144/5).

Partly archaeological partly liturgical is O. Nussbaum's contribution *Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten* (p. 18/43). To answer the vexed question, whether at any time for the celebration of the eucharist circular or semi-circular (i.e. sigma-shaped) altars were in common use or, at least, sometimes possible, the author traces the shapes of tables commonly used in the Graeco-Roman world and adopted by the Jews, as well as the way in which those who took part in a meal were seated. This survey allows the conclusion that both the table of the Last Supper and, as a rule, the tables used in the first centuries for the celebration of the eucharist were probably circular or sigma-shaped, not

excluding a rectangular shape, however. This is confirmed by the representations of the Last Supper in Christian art before A.D. 1000. As long as the eucharist was celebrated in the houses of Christians, available tables were used. Because of this there are no explicit literary testimonies of the use of circular or semi-circular altars. However, a small number of such tables has been discovered, which have certainly been used as altars. In accordance with heathen use they were also used for meals at the tombs of the dead. A catalogue of known circular and sigma-shaped tables has been added by the author.

In her article *Augustustheologie und Augustustypologie* (p. 44/57) Ilona Opelt discusses an aspect of the Christian interpretation of Roman history, the so-called Augustus-theology. In this conception Augustus is seen as an instrument of the divine scheme of salvation, the conquest of the oikumene as serving the Christian mission, and Augustus' census as a μυστήριον; in its maturest form we find the Augustus-theology in Orosius, who even gives a Christian interpretation to the prodigia which occurred on occasion of Augustus' entries into Rome (*Hist. adv. pag.* 6, 20). All this was already dealt with by E. Peterson in his well-known work *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935). But Miss Opelt demonstrates that the Augustus-theology was later intensified to a typology or allegory as shown by one of the three recensions of an exegetical handbook wide-spread in Carolingian times, the *Expositio super quattuor evangelistas* (PL 30, 531/590 and 114, 861/916). In its commentary on Luke 2 this work does not only give a Christian interpretation to the prodigia, as was done by Orosius, but even characterizes Augustus himself as a type of God the Father: *Augustus patrem figurat*. According to the authoress the similarities linking the exegete of Luke with Orosius go back to a common source, namely an unknown exegete who christianized a list of prodigia concerning Augustus, derived from Livy, or who composed such a christianizing list himself: "Die Augustustheologie wird damit zum Werk eines Unbekannten" (p. 57). This conclusion has no compelling force. Given the position occupied by Augustus in the popular imagination of the past, also of the Christians, and especially the fact that already in the Chronicle of Eusebius-Hieronymus one prodigium concerning Augustus is interpreted in a Christian sense, it seems more probable that we need only ascribe the written compilation of already existing elements to this unknown exegete. Sufficiently plausible, however, is Miss Opelt's thesis that the Augustus-typology which is still lacking in Orosius is the work of the exegete of Luke in the *Expositio*. – A serious

shortcoming – though not essential to the conclusions of the argument – is the incorrect interpretation of the passage from Orosius mentioned above (*Adv. pag.* 6, 20). The authoress writes: "Zugrunde liegt eine Aufzählung der Prodigien anlässlich der fünf feierlichen Einzüge Octavians in Rom in den Jahren 43, 36, 29, 24, 13 vC. Dieses Schema hat Orosius selbst zweimal zerstört: er stellt die Vorzeichen des 3. Einzuges in Rom im Jahre 29 vC. voran und weist das Ölwunder bald dem zweiten Einzug Octavians in Rom, bald wiederum dem Jahre 23 vC., dem Verleihungsjahre der perpetua tribunicia potestas, zu" (p. 56; cf. p. 47). On close examination of this passage it turns out that there is no question of these errors. In 6, 20 Orosius comes to speak about Augustus' entry into Rome in 29 B.C., his closing of the Janus-temple, and his receiving the title of Augustus, which he dates at Epiphany. He indicates the significance of all this, and the reason why he has mentioned it, as follows: *per omnia venturi Christi gratia praeparatum Caesaris imperium* (par. 4). This idea is further explained in the following paragraphs – par. 5 begins with the word *nam* – with the help of a number of prodigia which are interpreted in a Christian sense. First what occurred during Augustus' first entry in 44 B.C.: *Nam cum primum ... urbem ingrederetur, hora circiter tertia repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit* (par. 5). Next the oil-well which flowed at his second entry in 36 B.C.: *Deinde cum secundo ... ovans ... urbem ingressus omnia superiora populi Romani debita donanda ... censuisset, in diebus ipsis fons olei largissimus ... de taberna meritoria per totum diem fluxit* (par. 6). In par. 8 Orosius mentions once more, in its proper place in the series, the entry of 29 B.C., without failing to point out that this has been referred to before: *Tertio autem cum urbem triumphans ... ingressus est, eo scilicet die quem supra nominavimus eqs.* Finally the discussion of the fourth entry, in 13 B.C., is put off till later: *Quid autem in quarto reditu ... actum sit, ipso melius ordine proferetur.* In par. 7 the deeper meaning of the entry in 36 (mentioned in par. 6) is further elucidated.[1] This explication is introduced as follows: *Itaque cum eo tempore, quo Caesari perpetua tribunicia potestas decreta est, Romae fons olei per totum diem fluxit ...* Misled by these words Miss Opelt thinks that here the year 23 is referred to. She has failed to notice that Orosius is following the tradition, also found in

[1] At the end of the explication Orosius also seems to refer to the miracle of 44 B.C., mentioned in par. 5: he talks of *evidentissima... signa in caelo et in terra prodigia.* Only the second can be associated with the *fons olei*; the first has to allude to the *circulus solis*, observed in 44 B.C.

Appian (*B.C.* 5, 132), according to which Augustus received the tribunician power as early as 36 B.C.[2] So everything appears to be in order; Orosius has by no means disturbed a "scheme of 5 prodigia": there are good grounds for his double mention of the entry in 29 and the oil-well of 36 is not also associated with the year 23; he knows only four prodigia. Besides, it is unplausible that, if he should have found five prodigia, he would have omitted one and, in its stead, ascribed another one (that of 36 B.C.) to two different occasions.

Taking his start from a contrast between the rule of the emperor and the rule of Christ at the end of the *Acta proconsularia Cypriani* (*sub Valeriano et Gallieno imperatoribus regnante vero domino nostro Iesu Christo*) L. Koep deals with the cult of the emperors. He discusses the background of the distinction between *Romania religio* and *Romanae caeremoniae* made in *Acta procons. Cypr.* 1, gives a short survey of the development of the ruler-cult and analyses the attitude of the Christians towards it. The article presents little that is new, but has its use by providing a brief summary of the factors which played a part in this problem which was of such vital importance to Christians (*Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch*, p. 58/76).[3]

In this volume K. Thraede publishes the first instalment of *Studien zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie* (p. 108/127). He discusses Commodian's use of two related rhetorical clichés, namely that in which an author states the impossibility of giving adequate expression to a certain subject ('Unsagbarheitstopos' in the terminology of E. R. Curtius, by whose work Thraede is clearly inspired), and the topos '*pauca e multis*', by which the author states that he will impart only little from the wealth of material at his disposal. This is preceded by a general consideration of the correct approach to Christian poetry. The author points out that the formula 'form-content' is unfruitful, and justly argues that theological and sociological factors should be taken into account as well as literary ones.

A. Hermann deals with the use of the metaphor of the 'stony hart'

---

[2] Cf. Furneaux' note on Tac. *Ann.* 3,56,2 and his Introduction, p. 76; R. Syme, *The Roman Revolution* (paperback ed., Oxford 1960), p. 336. Cf. most recently on this matter H. Last, On the *tribunica potestas* of Augustus, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, classe di lett., sc. mor. e stor. 84 (1951) 93–110.

[3] Two critical remarks: Among the literature about *caerimonia* (p. 59 n. 8) mention should have been made of O. Hiltbrunner, *Latina Graeca* (Bern 1958), p. 146 sqq.— After the work of Diller and Axelson it is impossible to label the treatise *Quod idola dei non sint* any longer as a "cyprianische Schrift" (p. 68 n. 81).

in early-Christian literature (*Das steinharte Herz. Zur Geschichte einer Metapher*, p. 77/107). He characterizes its significance as follows: "das steinharte Herz (war) für die Väter eine Hilfe zum Ausdruck einer bestimmten theologisch-religiösen und nicht einer humanitär-ethischen Haltung des Menschen..., wie sie in der griechisch-römischen Literatur anzutreffen ist" (p. 87). To bring out this difference he briefly traces the tradition in antiquity and, elaborately, the biblical tradition (as well as some related Egyptian ideas about the heart).

An equally brilliant contribution is offered by H. Herter, whose *Das unschuldige Kind* (p. 146/162) is a study of 'the age of innocence', as it was experienced in antiquity. His argument is divided into four chapters, entitled: "Auffassung des Kindes in antiker Sage, Literatur und Kunst", "Mangel des Kindes an Lebenserfahrung", "Unschuld des Kindes in Kult und Philosophie", and "Unschuld des Kindes im Christentum". By its abundant documentation and, especially, by its subtle interpretations this article, like that by Hermann, is highly valuable and stimulating.

The volume is concluded by ten reviews and two addenda to the *Reallexikon für Antike und Christentum*, namely *Aeneas* by Ilona Opelt and *Arator* by K. Thraede, an elaborate and enlightening study of this late-Roman poet.

On the whole the illustrations and the get-up are exquisite as in earlier volumes. Contrary to past experience, however, I this time found a small number of printing-errors.

The Hague, Sportlaan 1216 P.G. VAN DER NAT

Josephus, with an English Translation, IX: *Jewish Antiquities*, Books XVIII–XX; *General Index to Volumes I–IX*. By Louis H. Feldman (The Loeb Classical Library, 433). London, William Heinemann-Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965. Pp. XII, 814. 25 sh./$ 4.–.

This volume which contains the last three books of the *Jewish Antiquities* finishes the Loeb edition of Josephus' works.

As in he previous volumes the text is substantially that of Niese's *editio maior*. However, a number of changes have been introduced, which are registered in the reduced *adnotatio critica*. The translation is readable and generally reliable. It is provided with numerous succinct notes which give useful explanations and bibliographical references.

Most valuable are the 18 appendixes in which Feldman, who also published a critical bibliography of Philo and Josephus, has brought together selected literature on such subjects as Pharisees and Sadducees, Essenes, Samaritans, the Roman procurators, Quirinius' assessment, Pontius Pilate, the *Testimonium Flavianum*, the death of John the Baptist, the expulsion of the Jews by Tiberius, the emperor Gaius' dealings with the Jews, etc.

A general index covering all the works of Josephus (and compiled independently of those at the end of volumes I and III of the Loeb edition), a table of the Herodian family, and three maps conclude this volume by which the meritorious work begun in 1926 by H. St. J. Thackeray and after his death continued by R. Marcus and A. Wikgren finds its worthy completion.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. American Bible Society, British and Foreign Bible Society, National Bible Society of Scotland, Netherlands Bible Society, Württemberg Bible Society, 1966. Pp. LV, 920. $ 1.95.

The text of this edition of the New Testament in Greek, which was prepared specially for translators, is on the whole very close to the modern *textus receptus* of Nestle-Aland. Here is a passage that shows how it sometimes differs, *Matthew* 20,17–18:

Nestle-Aland ([25]1963): Μέλλων δὲ ἀναβαίνειν Ἰησοῦς εἰς Ἰεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς· ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν εἰς θάνατον, ...

The Greek New Testament: Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἰεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα [μαθητὰς] κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς, Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ, ...

Here, the new text is largely identical with the old *textus receptus*, which however for καὶ ἐν τῇ ὁδῷ reads ἐν τῇ ὁδῷ καί. In putting

μαθητάς between brackets, the editors follow Hort, on whose edition (1881) they based their work. As one would expect of any twentieth century edition, the influence of codices B (μέλλων δὲ ἀναβαίνειν Ἰησοῦς) and ℵ (which with D omits μαθητάς and reads εἰς θάνατον; B does not mention the penalty) is very markedly reduced. This would account for a large portion of the new text's readings. E.g., in all four NT instances of καθάπερ γέγραπται we now have καθὼς γέγραπται. Hort's reading καθάπερ ... evidently is a typical scribe's correction (*Romans* 3,4; 9,13; 10,15; 11,8), as in principle some of the other NT instances of καθάπερ may well be. On occasion, the editors still seem to be under the spell of ℵ and B, for instance when they bracket the end of *Mark* 10,7 (38 letters, homoteleuton; the short text makes no sense) and *Matth.* 12,47 (73 letters, homoteleuton). These omissions suggest a 18 or 19 letter line in a common ancestor of ℵ and B (cf. ℵ* in *Luke* 13,14), as no doubt somebody pointed out long ago, and are clear cases of a *lectio brevior* that is not *potior*.

Of course, non-classical forms are often found in Nestle. The new text has a few that are not in Nestle, e.g. ἀποκτέννει 2 *Cor.* 3,6; ἐραύνω, ἀνεξεραύνητος; εὐδοκήσαμεν 1 *Thess.* 3,1. On the other hand, one finds the more 'correct' forms in quite a few instances: ἦλθον, not ἦλθαν in *Mark* 6,29; εἶδον, not εἶδαν in *Mark* 6,50; ἁλιεῖς; τεσσαράκοντα even in 2 *Cor.* 11,24 (against P^{46}ℵB*DE...), etc. A nicety like ὠφεληθῇς for ὠφελήθης (*Mark* 7,11; *Matth.* 15,5) is found again, and the Fourth Gospel is again using an optative in 13,24. On these and many other details one eagerly awaits professor Metzger's companion volume to this edition, giving the reasons for the committee's choice of text in each case.

To the critical apparatus at least two of the editors made important contributions. Aland and his Institut für neutestamentliche Textforschung contributed fresh collations from photographs of (1) all published papyri of the NT, of (2) the "numbered" uncials (as distinct from the "letter uncials" ℵABC etc.), and of (3) a number of minuscules. For the gospels these minuscules, chosen because of a "significant degree of independence from the so-called Byzantine manuscript tradition", are 30 in total. In terms of Von Soden's classification, they might be listed as follows:

H: 33 892 1241
I^{α}: 28 565 700
$I^{\eta a}$: 1 (included in the symbol f^1 for family 1)
$I^{\iota c}$: 13 (in f^{13})
$I^{\varphi c}$: 945 1010

$I^{\beta b}$: 1216 2174 (2127)
I°: 1071
I^{κ}: 1009 1079 1546
I': 1242 1365
K': 1006 1646?
K^{x}: 330 1195 1344 1505
A: 1230
Θ: 1253 2148

Two of the minuscules of the gospels that are systematically cited in this edition were apparently unknown to Von Soden: 2492 and 2495.

Through professor Wikgren this edition profited from the Chicago Lectionary project. The number of lectionaries adduced here, either systematically from first hand collations (52) or sporadically from earlier editions (97), is exceptionally high.

The readings of the "letter uncials" were taken from printed editions of the NT, though a number of facsimile editions is available. Church fathers are also cited from NT editions. That means: for the Greek fathers the Berlin corpus was not used; for the Latin, the Beuron Vetus Latina edition, though listed in the extensive bibliography, seems to have been largely ignored. In the list on p. XXXIf., "Anthony, VIIIth or XIIth century" and "Varimadum" (so also at 1 *John* 5,7–8) show that this is, indeed, a difficult subject.

The ancient versions, on the other hand, were studied expressly for this edition by a large number of collaborators. So, up to date and possibly obsolete, verified and non-verified data are printed indiscriminately. Therefore, the value of this critical apparatus is likely to vary. My choice of a test passage may have been unfortunate; but anyway, I found the treatment of the Old Latin in 1 *Peter* clearly inadequate. Some 9 codices are quoted throughout – suggesting, wrongly no doubt, that a manuscript is as such a witness of the "Itala" – and more often than not for Vulgate readings. 32 is not cited. For 54 ("it^{p}") and 65 ("it^{z}") Buchanan's editions (1911 and 1912) are still used (Wordsworth and White, mentioned as editors of 54 on p. XXVII, depend on Buchanan's edition). Sometimes this makes a considerable difference. In 1 *Peter* 4,14 ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται, the words δόξης καὶ τό appear in the apparatus. It cites from it^{p}: *domini virtus in dei*, a unique reading evidently, and quite puzzling. Buchanan read dn̄i uirtus, cited in Wordsworth and White as domini uirtus *tantum p.* The Beuron edition however tells us, that the original reading of 54 seems to be that of the

T type: honoris et virtutis. In the same verse, 5 "it" manuscripts, vg^{ww} and Cyprian are cited for a longer text, ending with ... κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται. But at least 4 of the manuscripts read *a vobis*; Cyprian has *secundum nos*, and the Vulgate edition of Wordsworth and White ... *honorificatus*, not *honorificatur*.

Still, the critical apparatus has its obvious importance, that is, for the textual scholar. A special feature of the edition is the limited number of passages for which variant readings are quoted: "the apparatus is restricted for the most part to variant readings significant for translators or necessary for the establishing of the text" (p. V). A total number of 1440, as compared to some 10.000 in Nestle-Aland, is mentioned. For most purposes, Nestle-Aland or a similar edition – not to speak of the 'new Nestle', already due for the 1962 jubilee of the Württemberg Bible Society – remains as useful as ever. Only a few of the readings marked in Nestle's apparatus with ! and commonly expected to become part of the 'new Nestle' text, have found their way into the text of the Bible Societies' Greek New Testament.

The editors intend to revise their work from time to time. The print is very readable, errors are few.

Warmond, Huis te Warmond J. SMIT SIBINGA

Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt.* 19,3–12 *and* 1 *Cor.* 11,3–16 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XXIV). Lund, C.W.K. Gleerup-Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1965. Pp. 210. Sw.Cr. 30.—.

The basic thesis of the present study is that Jesus' view of divorce "was dependent on the rules which, according to *Ezekiel* 44,22, were to apply to the priests of the new Temple" and that Paul resolved the question about prophets in public worship by appealing to such a rule as *Ezekiel* 44,20. The saying about eunuchs (*Matt.* 19,12) is a "new temple" saying related to *Isaiah* 56,4-5; the prediction of the destruction of the temple and the word about Jesus' person as the new temple (*John* 2,21) are really early and authentic.

Isaksson presents highly ingenious arguments in support of his thesis, and exegetes who deal with the passages he considers, and with the related Qumran material, will find his remarks always to the point. The difficulty

with his thesis arises when he jumps from the New Testament to Ezekiel. This seems highly unconvincing. It is certainly the case that early Christians viewed the church as the new temple; but it is by no means so clear that this idea can be treated as the single key to unlock passages in Matthew, 1 Corinthians, Acts, and John. When Isaksson writes that "we can confirm that Paul clearly knew the saying about living as a eunuch for the sake of the Kingdom of God" (p. 111), he is relying on his own hypothesis stated three pages earlier, and when he then adds further hypotheses the element of certainty in them is not increased.

Though we regard the thesis as improbable, we should not deny that Isaksson's study is stimulating, not least in the challenge it raises to older ways of viewing the subject. The Jewish and Jewish-Christian setting of the New Testament books, including the Pauline epistles, needs the kind of presentation it receives here.

University of Chicago ROBERT M. GRANT

Jean Daniélou, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* [Théologie historique, 5]. Paris, Beauchesne, [1966]. Pp. 186. Pr. F. 21.58 (tlc).

Père Daniélou, in his books *Bible et liturgie* (1950), *Théologie du Judéo-Christianisme* (1958), *Les symboles chrétiens primitifs* (1962) and *Nouvelle histoire de l'Église* (1963), argued for the existence of a distinctive Jewish-Christian theology which was a formative influence in shaping the theology and history of the early Church. In this new work he concentrates on certain Old Testament *testimonia* which, he believes, were of great importance in Jewish-Christian exegesis. The author has taken careful note of the fundamental work of Rendel Harris and A. Lukyn Williams, which was elaborated by C. H. Dodd, B. Lindars, E. Ellis, J. Dupont and K. Stendahl on the New Testament and by P. Prigent and R. A. Kraft on Ep. Barnabas. He argues cogently for the view that *Ps.* 21(22) and 22(23), *Deut.* 28,66, *Lam.* 4,20 and *Ezek.* 47,1–15 were particularly important *testimonia* by virtue of the role they played in early Christian theology and in the ancient liturgies. *Ps.* 117(118) was significant as the source of the use of the term ἐπιφάνεια in the New Testament and Patristic writings. Père Daniélou is undoubtedly correct

in finding that the treatment of the *testimonia* in early Christian writings was not uniform. Certain fundamental texts are treated in different ways by different authors. Abridgements, expansions, fusions, intentional modification of the texts for the sake of interpretation are constantly found and rabbinical exegesis was also an influence However when full weight is given to these is it true that we can speak of a characteristic *Jewish-Christian* way of using the *testimonia*? The answer to this question will depend on whether we believe that there ever existed such an entity as "Jewish-Christianity" with a particular type of exegesis of the Old Testament. The present reviewer also feels that Père Daniélou is too apt to lump Christian texts from widely different periods under the blanket term "Jewish-Christianity" without reference to the historical background and milieu of these writings – and it is sometimes this historical background which illuminates *the way* a particular writer uses the *testimonia*.

In *Barn.* 6,4, after a quotation from the famous stone *testimonium* 'the stone which the builders rejected, this is become the head of the corner', the author quotes *Ps.* 117(118) 24 LXX in a form substituting ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή for the LXX ἀγαλλιασώμεθα κτλ. Père Daniélou holds that the fusion of the stone *testimonium* with *Ps.* 117(118) 24 is a mark of archaism and that the change in the quotation is due to assimilation to verse 23. This is possible – yet is there another explanation rooted in the history of this Epistle? There is some evidence (see *Vig. Chr.* 15 (1961) 8–22) that Ep. Barnabas was originally a homily intended to be read at the Paschal Vigil when members of the Christian community were present for the celebration of their redemption and the baptism and first eucharist of new converts. It is possible that the change in *Barn.* 6,4 in the quotation from *Ps.* 117(118) 24 was deliberately made by the author in order to emphasise that the day which the Lord made was "great and wonderful" because this was the day of the paschal celebration – the great and wonderful occasion when Christ's death and resurrection were solemnly and joyfully remembered. It is not without significance that allusions to baptism are prominent in this same chapter of Barnabas (vv. 8, 10, 11, 13, 14, 17) – and the Easter baptism formed a prominent part of the Pasch. This illustration is given to underline the fact that the historical background and milieu of early Patristic writings should not be ignored in any consideration of their use of Old Testament *testimonia*. The Church's debate with the Jews, which went on for several centuries, is obviously relevant here.

This excellently written book is evidence, if such were needed, of Père

Daniélou's phenomenal patristic learning. Whatever reservations we may have about the term "Jewish-Christianity" his researches have undoubtedly shown that much early Christian theology came out of a late-Jewish background. In this development the use of Old Testament *testimonia*, as this book shows, was of fundamental importance.

A few minor slips have been noted. The title and date of P. Prigent's book on *L'Épitre de Barnabé* is wrongly given on p. 5 and on the same page B. Lindars name is wrongly spelt. Furthermore Père Daniélou does not seem to have considered the possibility that part of Cyprian's *Adversos Judaeos* may be a pre-Cyprianic compilation (see R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, pp. 261-264). These however are but minor points. This book is an important and fundamental study which deserves a wide circulation.

Winchester, All Saints Rectory L. W. BARNARD

Gregorii Nysseni Opera. Auxilio aliorum virorum doctorum edenda curaverunt Wernerus Jaeger†, Hermanus Langerbeck†. Volumen IX, *Sermones*, Pars I. Ediderunt Guntherus Heil, Adrianus van Heck, Ernestus Gebhardt, Andreas Spira. Leiden, E. J. Brill, 1967. 507 S. Pr. fl. 90.—.

Der Band wird eröffnet durch ein von Hedwig Horn verfasstes In Memoriam für den in 1964 nach langer Krankheit gestorbenen Herausgeber Hermann Langerbeck. In einem darauf folgenden „Monitum" wird die Weiterführung des jetzt rüstig dem Ende zustrebenden Unternehmens kurz beschrieben. Für die Bände III 2 (*Opera dogmatica minora*, herausgegeben von H. Polack, J. MacDonough und J. Kenneth Downing), IV (*De opificio hominis* in der Ausgabe von Langerbeck und die *Apologia in Hexaemeron*, ed. Hedwig Hörner) und den vorliegenden ersten Band der Predigte (IX) übernimmt im Auftrag des „Harvard Institute for Classical Studies" Hedwig Hörner die Verantwortung, während der schon im Druck befindliche Band VII 2 (*De oratione Domini* und *De beatitudinibus*) im Auftrag desselben Instituts von J. F. Callahan herausgegeben und betreut wird. Dagegen werden die Bände X (der zweite Teil der Predigte, von mehreren Herausgebern besorgt), XI-XII (die Indices, wofür Langerbeck schon Vorarbeiten verrichtet hatte) sowie das Supplementum (*Auctoris anonymi Sermones de creatione hominis*, von Hedwig Hörner

herauszugeben) von Heinrich Dörrie im Auftrag der Göttinger, Heidelberger, Mainzer und Münchener Akademien der Wissenschaften besorgt werden. Die Vollendung des grossen Unternehmens, wofür bekanntlich Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf vor sechzig Jahren der *primum movens* gewesen ist (vgl. dazu Jaeger's *Praefatio* am Anfang von Band I) ist damit sicher gestellt.

Der vorliegende Band enthält die erste kritische Ausgabe von fünfzehn Predigten, die hier nach den Namen ihrer Herausgeber aufgezählt werden sollen: 1) G. Heil: *De mortuis oratio*.– 2–3) A. van Heck, *De beneficentia, vulgo De pauperibus amandis oratio I*; *In illud Quantum uni ex his fecistis mihi fecistis, vulgo De pauperibus amandis oratio II* (diese Schriften sind, in identischer Ausgabe, aber mit lateinischem Kommentar versehen, von dem Herausgeber unter dem Titel *Gregorii Nysseni De pauperibus amandis orationes duae* in 1964 als Inauguraldissertation an der Leidener Universität veröffentlicht worden).– 4–12) E. Gebhardt: *Contra usurarios oratio*; *Contra fornicarios oratio*; *In diem luminum, vulgo In baptismum Christi oratio*; *In sanctum Pascha, vulgo In Christi resurrectionem oratio III*; *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Jesu Christi spatio, vulgo In Christi resurrectionem oratio I*; *In sanctum et salutare Pascha, vulgo In Christi resurrectionem oratio IV*; *In luciferam sanctam Domini resurrectionem, vulgo In Christi resurrectionem oratio V*; *In ascensionem Christi oratio*; *De deitate adversus Euagrium, vulgo In suam ordinationem oratio*.– 13–15) A. Spira: *Oratio funebris in Meletium episcopum*; *Oratio consolatoria in Pulcheriam*; *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*. Den Schluss bilden der „Conspectus Siglorum" und der „Index locorum Biblicorum et auctorum qui in testimoniis adhibiti sunt". Jeder der vier Herausgeber hat seine eigene Praefatio zu den von ihm herausgegebenen Predigten; besonders ausführlich ist die „Praefatio" von A. Spira (S. 345–438).

Es sei hier nun gleich am Anfang hervorgehoben, dass die Ausgaben der verschiedenen Texte, die auch alle, wie die „Praefationes" zeigen, einem oder mehreren der Führer des Unternehmens (ganz besonders Hermann Langerbeck; Gebhardt und Spira nennen auch Werner Jaeger) verschiedene Verbesserungen zu verdanken haben, auf einem sehr hohen Niveau stehen; eigentlich kann mann erst jetzt von einer „editio princeps" sprechen. Daneben zeigen die „Praefationes" mit hinlänglicher Deutlichkeit, mit wie viel Mühe und Genauigkeit erst die Feststellung der für die Textgestaltung wirklich bedeutsamen Quellen, sodann die Textgestaltung selbst ausgeführt worden ist. Besonders schön ist das Ganze ge-

lungen – natürlich hat der Bestand der Überlieferung hier das letzte Wort – bei der Schrift *De mortuis*, wo ein sehr klares Stemma codicum (S. 21), und auf Grund dessen ein sehr wichtiges Kapitel „De archetypo" (S. 21–24) gegeben werden kann. Recht interessant sind auch die bezüglichen Ausführungen von A. van Heck, der neben zwei Stemmata auch für die gedruckten Ausgaben eine Genealogie bieten kann. Sehr lesenswert sind auch die „Praefationes" der beiden anderen Herausgeber (wie schon bemerkt, ist die von Spira verfasste eigentlich eine selbständige Monographie). Aus der auf dieses stark variierte und vielschichtige Material gerichteten Gedankenarbeit geht klar hervor, dass es doch in vielen Fällen ganz statthaft, und sogar notwendig ist, von einem Archetypus zu sprechen, wenn man darunter nur nicht, wie es im vorigen Jahrhundert regelmässig geschah, *a priori* ein einzelnes *Buch* statt eines wohlumschriebenen *Texttypus* versteht (allerdings muss man B. A. van Groningen zugeben, dass es, besonders wo es die klassische griechische Literatur betrifft, keinen Anlass gibt, sofort, ohne vorher positive Resultate in dieser Richtung erreicht zu haben, diesen Terminus anzuwenden; vgl. seine Schrift *Traité d'histoire et de critique des textes grecs* (Verhand. Kon. Nederl. Akad. v. Wet., Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel LXX, No. 2, Amsterdam 1963), S. 109–110.

Besonders zu loben sind noch die kritischen Apparate, auf die die bekannte Äusserung von Paul Maas: „Es herrscht zu wenig Leben in unseren Apparaten" sicher nicht zutrifft: so wird, um nur ein Beispiel anzuführen, zu S. 37, 21 die Grammatik zur Verteidigung einer Lesart angeführt, und zu S. 38, 19–20 das Pro und Contra einer Lesart hervorgehoben.

Schliesslich ist noch sehr zu loben, dass man grundsätzlich (wie dem Rez. aus früheren Gesprächen mit Werner Jaeger bekannt ist) in der Erwähnung von „Auctores et Testimonia" recht zurückhaltend gewesen ist. Das ist in dem vorliegenden Falle umsomehr zu begrüssen, weil die Schriften Gregors – ebenso wie die seines Bruders Basilius – vor einem halben Jahrhundert ein besonders gesuchtes Jagdgebiet der „Poseidonios-Forscher" gewesen ist (das Hauptmonument dieser Richtung ist bekanntlich das – trotz allem immer noch nützliche – Buch von Karl Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig-Berlin 1914). Was jetzt vor allem angeführt wird sind, ausser den zahllosen Bibelstellen, vor allem Abschnitte aus mittelplatonischen und neuplatonischen Schriftstellern. Es ist denn auch nicht ohne guten Grund, dass sich unter den Herausgebern so viele hervorragende Kenner gerade

dieser Philosophie befinden – wir nennen nur die Namen Jaeger, Langerbeck, Callahan und Dörrie.

Als Zeichen des Interesses mögen einige Bemerkungen zu einzelnen Stellen hinzugefügt werden; natürlich kann es sich nur um eine recht beschränkte Auswahl handeln.

Zu S. 32,3 sq. wird Seneca *epist.* 102,22 sqq. herangezogen. Es wäre m.E. besser, hier einen etwas genauer umschriebenen Abschnitt aus diesem Brief heranzuziehen, und zwar die Paragraphen 24–25. Es handelt sich nämlich bei den zwei Autoren um ganz verschiedene Argumentationen, die nur die eine hier verzeichnete Behauptung gemein haben, dass der Körper nach dem Tode, je nach seinen Bestandteilen, zu den verwandten Elementen zurückkehrt.

Zu S. 94,24, wo es sich um die Aktivitäten der Dämonen handelt, führt A. van Heck drei Stellen aus dem Timaioskommentar des Calcidius an, die alle zu dem Abschnitt über die Dämonologie gehören. Er hätte hier, ohne sich in unfruchtbare oder gefährliche Spekulationen zu begeben, hinzufügen können, dass Porphyrios praktisch sicher die gemeinsame Vorlage von Gregor und Calcidius ist. So gibt es auch in diesen Predigten – wie übrigens im ganzen Schrifttum Gregors – manche Termini technici, die besonders von Porphyrios, bzw. von Plotin und Porphyrios, verwandt worden sind, wie ἡ πρὸς τὴν ὕλην προσπάθεια (S.39,35 und 57,22–23) und τὸ διανοητικόν, ein aristotelischer Ausdruck, der, wenn nicht alles täuscht, durch die Vermittlung des Alexanders von Aphrodisias dem Porphyrios geläufig geworden ist (Calcidius schreibt dafür, ebenfalls nach Porphyrios, *deliberatiua animae potentia* u.dgl.; s. den Index meiner Ausgabe s.v., S. 410 a.E.).

Eine leichte Änderung der Interpunktion scheint mir notwendig zu sein in dem Abschnitt S. 274,3–13. Wenn man nach ζητεῖς τὴν τοῦ Ἀβραὰμ εὐλογίαν ein Semikolon (·) ansetzt, auf das der Satz ἔχεις τὸ ζητούμενον usw., folgt, so muss man das Gleiche tun innerhalb des völlig analogen Satzpaares θαυμάζεις τὸν ὑψηλὸν Μωυσέα ... γνώσεως und ἰδού σοι ... τὸ σάββατον.

Zu S. 281,1–2 würde ich für die Vorstellung, dass der νοῦς sich im Herzen befindet, neben der Primärquelle St.V.F. II 885 auch den sicher von Gregor benutzten Philo nennen, der ja auch öfters in diesem Bande angeführt wird (s. den *Index auctorum*, S. 505), da Philo regelmässig das Herz als Sitz des νοῦς oder des ἡγεμονικόν nennt, sei es auch öfters neben dem Gehirn, und ganz besonders neben der μήνιγξ. Ich benutze die Gelegenheit um darauf hinzuweisen, dass die Stelle *De somniis* I 32

οἱ δ' ὑπὸ καρδίας αὐτὸν (nämlich τὸν νοῦν) ἀγαλματοφορεῖσθαι διανοηθέντες γνωσιμαχοῦσι hinzugefügt werden muss zu der Sammlung gleichartiger Stellen, die ich gesammelt habe in meinem Kommentar zu Tertull. *De anima* 15,3: ... *et esse principale in anima et certo in corporis recessu consecratum.*

S. 315,14–15. Es fragt sich, ob es wirklich notwendig ist in den Worten ἡμεῖς οἵ ποτε ξένοι τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιγνώσεως anzunehmen, dass hinter ξένοι ein ὄντες ausgefallen ist, wie es der Herausgeber annimmt; schliesslich findet man in der klassischen Zeit Ausdrücke wie ὁ τότε βασιλεύς und dgl. keineswegs immer durch ein ὤν gefolgt.

Es versteht sich von selbst, dass nun allmählich zu den einzelnen Schriften Kommentare verfasst werden müssen, wie das von Heck ja (s. oben) schon für zwei der genannten Predigten getan hat. Da Gregor sich doch ziemlich stark innerhalb eines festen Bestandes von Gedanken (und damit von Termini technichi) bewegt, wird sich diese grosse und besonders notwendige Arbeit vermutlich dann leichter durchführen lassen, wenn die von Heinrich Dörrie betreuten zwei Bände der Indices fertig vorliegen.

Der Druck des Bandes ist, wie das bei allen Bänden dieser Sammlung der Fall ist, über jedes Lob erhaben. Es bleibt uns nur, dem Unternehmen guten Fortgang zu wünschen, und dabei den Wunsch auszusprechen, dass in Bälde den Schriften von Gregors Bruder Basilius eine gleichartige Ausgabe zuteil fallen möge.

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZZINK

Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau, (Sources Chrétiennes, 119). Paris, Les Editions du Cerf, 1966. 678 pp. Pr. 58.50 Fr.

Le présent ouvrage est d'une valeur exceptionnelle à la fois à cause du thème traité et de la capacité de l'éditeur. Le mot παρθενία a une signification beaucoup plus étendue qu'on ne pense à première vue. Il signifie «tour à tour l'intégrité d'un corps voué à Dieu, la continence absolue, l'exclusion de toute faute morale, la vie vertueuse considérée dans sa totalité, la plénitude de la vie divine communiquée à l'homme, enfin un état de vie tranchant sur la vie du commun» (p. 148). Ainsi

on peut comprendre que la Virginité a été un thème central dans les écrits des Pères de l'Eglise et qu'elle a beaucoup de points de contact avec la philosophie, surtout la philosophie de Platon.

Le Père Aubineau a été frappé par les traités multiples sur ce sujet et a «entrepris non seulement d'étudier ces traités, mais d'inventorier systématiquement toute la littérature patristique en langue grecque des années 300 à 451 afin de dégager la signification doctrinale de la virginité consacrée, c'est-à-dire du célibat voué à Dieu, telle qu'elle apparaissait aux gens de cette époque» (p. 24). Mais il nous livre déjà maintenant l'édition monumentale d'une des pièces maîtresses de son dossier.

On admire la vaste lecture et la grande connaissance de l'auteur, surtout dans le commentaire très riche: plus de 900 notes renseignent le lecteur sur toutes les idées et les mots, qui se trouvent dans le traité de Grégoire. C'est déjà pour cette raison que chaque étudiant des Pères grecs fait bon de consulter ce livre. Cette consultation est facilitée par un index des mots grecs (environ 3000), parmi lesquels figurent plusieurs mots qui ne se trouvent pas dans les lexiques de Liddell et Scott et de Lampe.

Le texte est précédé d'une introduction imposante (244 pp.), dans laquelle l'auteur traite de la biographie de Grégoire, du genre littéraire de certaines parties de l'ouvrage, des sources philosophiques, bibliques et patristiques et de la doctrine spirituelle du traité. L'auteur fait d'ailleurs une étude critique renouvelée du texte grec. Il propose une solution du problème des deux traditions du texte, qui semble préférable à celle de Cavarnos dans l'édition Jaeger-Langerbeck.

La traduction du traité est d'une bonne qualité. Une fois seulement nous avons signalé une petite erreur. Dans le ch. IX, 1,22–25 Grégoire dit: «nous en avons connu beaucoup qui, dès leur premier âge, se montrèrent très amoreux de la chasteté», et il poursuit: ἀρχὴν δὲ ῥυπαροῦ βίου ποιησαμένους τὴν δοκοῦσαν ἔννομόν τε καὶ συγκεχωρημένην τῶν ἡδονῶν μετουσίαν.

L'auteur traduit: «qui commencèrent de mener une vie souillée, du jour où la participation aux voluptés leur semble légale et permise». Il me semble qu'il faut rendre ainsi: «mais pour qui la participation aux voluptés qui (leur) sembla légale et permise était le commencement d'une vie souillée».

Les notes de l'auteur sont extrèmement riches. Quant au comparatif dans l'expression κοινότερος βίος (Pr. 1.3; cf. p. 247, n. 2) on pourrait renvoyer le lecteur au *Contra Celsum* d'Origène, Prooim. 4: κοινοτέραν

ζωήν. L'expression ὁ αἱρῶν λόγος ou ὁ λόγος αἱρεῖ (cf. p. 425, n. 2) se trouve souvent chez Origène, par ex. *Contra Celsum* I, 23; V, 35,37; VII, 5,7,10,12; VIII, 55,62,71.

Ces petites remarques ne veulent que souligner l'importance du présent ouvrage, qui témoigne à chaque page de la grande érudition de l'auteur. Spécialement par son commentaire ce livre est un apogée dans la collection *Sources Chrétiennes*.

Rotterdam, Rosaliastraat 4 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Alba Maria Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana* (Università degli studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia; Studi e ricerche, n.s. t. XII). Bologna, Zanichelli, 1965. X, 172 Pp. Pr. L. 2500.

Cet ouvrage étudie un point important de la civilisation chrétienne à la fin de l'antiquité: le patronage exercé par les saints sur les cités. L'enquête approfondie menée par l'auteur se situe essentiellement aux plans sémasiologique et littéraire et se répartit en deux volets: d'abord une étude des acceptions de *patronus* et de ses dérivés à l'époque classique et chez les auteurs chrétiens, ensuite une analyse des thèmes qui, à travers des textes échelonnés du IVe au VIe siècle, forment l'idéologie du «saint patron».

La première partie, qui doit beaucoup aux études récentes de L. Harmand et de W. Neuhauser, est un rappel des sens classiques de *patronus*, dont l'auteur montre la survie *mutatis mutandis* chez les grands écrivains chrétiens de langue latine, spécialement chez Ambroise et Paulin de Nole; il apparaît que ces derniers ont enrichi de nombreuses harmoniques le vocabulaire du «patronage» mystique des martyrs, sans doute parce qu'ils ont reçu plus que d'autres une culture juridique traditionnelle; au VIe siècle, avec la multiplication des cultes locaux, la terminologie du *patrocinium* est devenue une mine de clichés.

Au delà des mots, peut-on saisir le contenu de l'idée de «patronage»? Dans une deuxième partie, Madame Orselli reprend l'examen des passages d'Ambroise, Victrice, Paulin, Prudence, Augustin, Hilaire d'Arles, qui lui ont déjà servi de tests, et en dégage plusieurs traits généraux relatifs au culte du saint protecteur: la notion de tutelle accordée par

celui-ci, non à l'Eglise locale, mais à la ville entière et à ses murs en particulier; le rôle des reliques, qui diffusent dans l'espace les bienfaits de la *uirtus* du martyr, promu au rang de citoyen de l'*urbs* où il est enterré ou vénéré, tel Pierre et Paul à Rome, Martin à Tours. A partir du VIIe siècle, principalement en Gaule et en Espagne, le «patron» de la cité est de plus en plus fréquemment un évêque digne de mémoire; l'hagiographie de cette époque est pleine de miracles qui, lors d'attaques de barbares, témoignent de l'influence d'évêques auxquels un culte est rendu: leur qualité de *defensor ciuitatis*, naguère idéale, est devenue une réalité tangible.

Comme on a pu s'en rendre compte, l'ouvrage de Madame Orselli éclaire, d'une manière fort documentée et à l'aide d'une copieuse bibliographie, l'évolution d'un thème de la spiritualité chrétienne prémédiévale, qui recueille l'héritage d'une notion juridico-sociale de la Rome classique. On aimerait cependant que l'auteur adoptât un plan plus net, évitant que sa deuxième partie ne recouvrît en plusieurs endroits la précédente, du fait de l'interdépendance de la rhétorique et de l'idéologie. D'autre part, les influences réciproques qui s'exercent d'un auteur sur l'autre au IVe siècle, et qui expliquent les nuances que prend successivement le thème du «patronage» chez un même écrivain, auraient merité d'être étudiées. Car en fin de compte, – cela ne fut peut-être pas assez souligné ici – la diffusion du «patronage des saints» est, au moins au IVe siècle, l'œuvre des lettrés. Quand ceux-ci ont-ils été relayés par les forces anonymes de la mentalité commune? Est-ce au Ve siècle ou seulement au VIIe?

Paris XV, 121 boulevard de Grenelle JEAN DOIGNON

Vetera Christianorum, 2; 3. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1965; 1966. 234 pp., 20 pl.; 256 pp., 20 pl.

The first fascicle of this series of studies directed by Professor Antonio Quacquarelli was reviewed in volume 21 (1967) of this periodical (p. 197). The present fascicles show the same arrangement as the first one; they contain an attractive variety of articles, grouped under the headings *Studi* and *Apuliae res*, which are followed by a number of book reviews and summaries. For reasons of space it is impossible to discuss the contributions one by one. We must confine ourselves to give their titles.

(2) A. Quacquarelli, *L'anafora* (5–24); G. Lomiento, Πρᾶγμα *e* λέξις *nell'Exhortatio ad martyrium di Origene* (25–66); V. Recchia, *L'iniziazione biblica negli autori cristiani antichi* (67–99); F. Tateo, *La struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno* (101–127); L. Alfonsi, *L'ecphrasis ambrosiana del «libro delle api» vergiliano* (129–138); G. Brugnoli, *Donato e Girolamo* (139–149); M. Mees, *Einige Ueberlegungen zum Thomasevangelium* (151–163); M. Simonetti, *L'esegesi ilariana di Col. 1,15 a* (165–182). – Monumenti paleocristiani del Gargano: P. Testini, *Nota introduttiva* (183–192); A. M. Ariano, *Sepolcreti ipogei inediti di Ischitella e Cagnano Varano* (194–202).

(3) A. Quacquarelli, *La prosa d'arte di S. Colombano* (5–24); G. Lomiento, *La Bibbia nella compositio di S. Colombano* (25–43); V. Recchia, *Verginità e martirio nei "colores,, di S. Girolamo* (45–68); V. Loi, *Influssi dell'esegesi biblica nello sviluppo del termine contritio* (69–83); M. Mees, *Matthäus 5,1–26 in den altlateinischen Bibelübersetzungen. Emendare und traducere in ihrem Einfluss* (85–100); N. Pavoncello, *I trattati minori del Talmud* (101–110); M. Simonetti, *Eracleone e Origene* (111–141); F. Vattioni, *Saggio sulla Volgata dei Proverbi* (143–160). – R. Gelsomino, *L'Itinerarium Burdigalense* (161–208); Monumenti paleocristiani del Gargano: A. M. Ariano, *Complessi funerari presso l'antica Merinum* (209–220).

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Vigiliae Christianae 22 (1968) 235-237; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

COMMUNICATION

L'ASSOCIATION INTERNATIONALE D'ETUDES PATRISTIQUES

Sur l'initiative du Prof. Michele Pellegrino, de l'Université de Turin, et de plusieurs autres participants de divers pays à la *Fourth International Conference on Patristic Studies* de 1963, un colloque avait réuni à Paris, à la Sorbonne, le 26 Juin 1965, quinze patristiciens venus d'Allemagne, d'Angleterre, de Belgique, de France, de Hollande et d'Italie. Ils ont fondé, ce jour-là, l'*Association Internationale d'Etudes Patristiques*, travaillé à la rédaction provisoire de ses statuts, désigné un Comité exécutif provisoire de l'Association. Ce Comité était ainsi composé: président, Prof. H.-I. Marrou, de Paris-Sorbonne; vice-présidents: Prof. K. Aland, de Münster, et Prof. F. L. Cross, d'Oxford; secrétaire: Prof. J. Fontaine, de Paris-Sorbonne; trésorier: Dr. P. G. van der Nat, de Leyde. Après deux ans de travail préparatoire, cette Association vient d'élire régulièrement pour trois ans son Conseil et son Comité exécutif, lors d'une assemblée générale tenue à Oxford le 20 Septembre 1967, à l'occasion de la *Fifth International Conference on Patristic Studies*. Le Comité provisoire a été confirmé dans ses fonctions, avec une seule modification: le Prof. Cross, démissionnaire pour raisons personnelles, a été remplacé par le Prof. Chadwick, également professeur à Oxford.

Les fins poursuivies par l'*A.I.E.P.* ressortent clairement des deux premiers articles de ses statuts: «L'*A.I.E.P.* a pour but de promouvoir l'étude de l'Antiquité chrétienne, et plus spécialement des Pères de l'Eglise, sans porter atteinte à l'œuvre entreprise en ce domaine dans les divers pays. En particulier, elle entend ne se substituer d'aucune manière aux institutions, publications et congrès existants. L'Association se propose d'établir par tous les moyens appropriés une *liaison* et une *information* mutuelle entre des chercheurs *qualifiés* dont les travaux concernent d'une manière quelconque la patristique; au premier chef entre ceux qui donnent un enseignement de cet ordre et qui assument en ce domaine la responsabilité d'orienter et de diriger des recherches, sans oublier les directeurs de collections, d'éditions, de revues, d'encyclopédies et de publications diverses.»

Il s'agit donc d'une Association internationale au plein sens de ces deux mots: celui d'une libre coopération scientifique, comparable à celle que visent à réaliser, par exemple, l'Association Internationale d'Epigraphie Latine ou l'Association Internationale des Etudes Byzantines. Comme telle, cette Association entend être librement ouverte à tous les patristiciens, sans aucune distinction d'ordre philosophique, politique ou religieux. La qualité d'Association Internationale nous a d'ailleurs été reconnue officiellement dès Septembre 1966 par notre admission à la *Fédération Internationale des associations d'Etudes Classiques* (*F.I.E.C.*) rattachée à l'*U.N.E.S.C.O.* par l'intermédiaire du *Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines* (*C.I.P.S.H.*). L'*A.I.E.P.* ne veut être ni une Académie ni une société savante de type traditionnel, mais, avant tout, un organisme d'information et d'échanges. Elle se refuse à faire double emploi avec les congrès et les revues en diffusant des résultats déjà publiés. Au contraire, son dessein est d'assurer une information mutuelle et rapide sur les

travaux en projet ou en cours de réalisation ou en voie d'achèvement et d'impression. Elle voudrait ainsi contribuer à éviter les doublets inutiles, mais aussi à mettre en relation immédiate les chercheurs travaillant sur des sujets voisins, à faciliter la libre collaboration au sein d'entreprises scientifiques de caractère national ou international. En ce sens, les modestes projets actuels de l'Association ne sont pas sans affinités avec le dessein de la série de brèves communications sur les *Instrumenta* aux *Conferences* quadriennales d'Oxford: celles de la dernière Conference seront d'ailleurs publiées dans notre premier Bulletin, au cours du dernier trimestre de l'année 1968.

Pour atteindre les buts qu'elle s'est proposée, l'Association travaille en effet, depuis sa naissance, à la réalisation de deux projets précis. En premier lieu, un *Annuaire* international des patristiciens, dans le genre du répertoire international des médiévistes publié par le Centre d'Études Romanes de Poitiers; la première édition en sera publiée avant 1971, le travail préparatoire ayant déjà repéré environ 4000 noms. En second lieu, un *Bulletin d'information* périodique sur les travaux en cours: tâches collectives entreprises au sein des séminaires ou dans le cadre des entreprises internationales; travaux individuels comme les thèses de doctorat, les éditions, les livres et articles en préparation. Cela sans omettre les suggestions, les demandes de collaboration, les questions diverses posées par les chercheurs, souvent embarrassés jusqu'ici pour savoir qui travaille, et en quel pays, sur tel point précis. A ces deux réalisations, nous avons commencé de travailler depuis 1965 avec des moyens réduits, mais nous venons de soumettre à l'examen de tous nos membres actuels qui se trouvaient présents à Oxford des «maquettes» partielles de ces deux projets. Nous demandons à tous ceux qui les ont en mains de bien vouloir les examiner pour nous soumettre critiques et suggestions dès que possibles, et nous permettre ainsi d'améliorer et accélérer notre travail.

Les difficultés de mise en route de ces projets suffisent à expliquer la discrétion de notre jeune Association jusqu'à ce jour, mais aussi les traits particuliers de son recrutement. Il convenait en effet de commencer par répartir équitablement la représentation des centres de recherche au Conseil et, par voie de conséquence, le choix des membres correspondants qui ont mission de réunir, trier et transmettre l'information sur le mouvement local des études patristiques. Ce double appareil de direction et d'information étant mis en place, et désormais régulièrement mandaté par l'Assemblée tenue le 20 Septembre 1967 à Oxford, nous pouvons à présent solliciter ici, de tous les patristiciens remplissant les conditions requises, l'adhésion par laquelle ils se solidariseront avec notre effort, avant de recevoir le *Bulletin* et l'*Annuaire* en préparation. Selon l'article 4 des statuts, «peut être membre de l'Association toute personne agréée par le Comité exécutif sur présentation motivée, faite par 3 membres, dont deux appartenant à une nationalité différente de celle du candidat». Cette procédure, qui sera simplifiée pour tous les Professeurs titulaires d'une chaire d'enseignement supérieur, n'a pas pour objet de nous transformer en société secrète ou en club aristocratique. Elle ne fait qu'adopter la coutume de parrainage en vigueur dans bien des associations scientifiques. Son objet est d'assurer la qualité des informations réunies et transmises par et pour des chercheurs qualifiés par leurs responsabilités ou leurs travaux. Elle n'exclut nullement une diffusion aussi large que possible de ces informations par l'intermédiaire d'abonnements personnels ou collectifs aux publications de l'Association.

Il nous importe de souligner pour finir l'excellence et la netteté des rapports entre les Conferences d'Oxford et notre Association. La réunion de l'Assemblée générale au College de Christ Church, mais en marge de la Conference, la présence du Prof. Cross, puis du Prof. Chadwick, au sein de notre Comité exécutif, reflètent avec exactitude le ton de nos relations: celui d'une collaboration cordiale, dans l'indépendance et le respect de nos activités propres. Nous tenons à remercier nos collègues d'Oxford

de la collaboration active qu'ils ont déjà apportée aux premiers pas de notre Association, mais aussi de l'esprit parfaitement libéral dans lequel, dès l'origine, ils ont envisagé cette collaboration. Nous comptons sur l'indulgence et l'aide de tous les patristiciens pour un développement rapide de nos activités en cours. Toutes critiques constructives et suggestions seront pour nous un encouragement précieux.

JACQUES FONTAINE
Secrétaire de l'A.I.E.P.
Professeur à la Sorbonne

Renseignements pratiques:

(1) Toute demande d'adhésion ou d'abonnement, ou simplement de renseignements, toute correspondance, seront adressées au:

Secrétariat de l'A.I.E.P.
Bibliothèque d'Histoire des religions
Faculté des Lettres
17 rue de la Sorbonne
75 Paris (5ème)

(2) Le montant de la cotisation (ou de l'abonnement simple au Bulletin) est fixé pour 1967-68 à 7 florins, 50. On est prié de les verser – de préférence par virement postal international – au Compte Courant Postal 72.59.22, intitulé: Trésorier de l'Association Internationale d'Etudes Patristiques, Sportlaan 1216, Den Haag 7, Nederland.

NB. Quel que soit le mode de paiement, on prendra garde de prendre à ses propres frais les courtages de transfert de fonds, pour ne pas amputer d'autant la somme versée.

Les abonnements de collectivités (instituts, bibliothèques, etc.) sont fixés à 15 florins (ou 4 dollars, ou 20 FF).

Vigiliae Christianae 22 (1968) 238–240; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.)

P. van der Aalst A.A., Christus Basileus bij Johannes Chrysostomus. Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1966. Pp. VIII, 89.

Religious and Theological Abstracts, Vol. VIII, 1965, Numbers 3–4; Vol. IX, 1966, Numbers 1–4; Vol. X, 1967, Numbers 1–3. Myerstown, Pa., Religious and Theological Abstracts Inc., 1965; 1966; 1967.

Sant'Agostino, Regola per i servi di Dio. Versione di Rosa Calzecchi Onesti, prefazione di Davide M. Montagna (Letture e versioni, 1). Vicenza, Studio teologico di S. Maria di Monte Berico, 1965. Pp. 68.

Sant'Agostino, Fede operante. Versione e presentazione di Rosa Calzecchi Onesti (Letture e versioni, 2). Vicenza. Studio teologico di S. Maria di Monte Berico, 1965. Pp. 116.

Sant'Agostino, La cura e il culto dei morti. Versione e presentazione di Rosa Calzecchi Onesti (Letture e versioni, 3). Vicenza, Studio teologico di S. Maria di Monte Berico, 1966. Pp. 70.

Kurt Aland, Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes (Arbeiten zur Neutestamentlichen Forschung, Band 2). Berlin, Walter de Gruyter, 1967. Pp. VIII, 229. Pr. DM 54.—.

Altkirchliche Apologeten. Herausgegeben von Gerhard Ruhbach (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 1). Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1966. Pp. 62. Pr. DM 8.80.

Augustin d'Hippone, Sermons pour la Pâque. Introduction, texte critique, traduction et notes de Suzanne Poque (Sources Chrétiennes, 116). Paris, Les Editions du Cerf, 1966. Pp. 376. Pr. Fr. 24.—.

Saint Augustine, The Catholic and Manichaean Ways of Life. Translated by Donald A. Gallagher and Idella J. Gallagher (The Fathers of the Church, Vol. 56). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1966. Pp. X, 128. Pr. $ 4.45.

Selected Sermons of St. Augustine. Translated and edited by Quincy Howe, Jr. New-York-Chicago-San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1966. Pp. XX, 234. Pr. $ 6.—.

L.W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought. Cambridge, University Press, Press, 1967. Pp. VIII, 194. Pr. 45 Sh.

Johannes B. Bauer, Christliche Antike (Forschungsbericht; 4. Bericht). Anzeiger fur die Alterumswissenschaft 18, 1965, pp. 129–154.

P. Suitbert Benz OSB, Der Rotulus von Ravenna, nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch untersucht (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 45). Münster, Aschendorff, 1967. Pp. XXIV, 372; 3 pl. Pr. DM 58.—.

Répertoire de Manuscrits Médiévaux contenant des notations musicales sous la direction de Solange Corbin, II: Bibliothèque Mazarine-Paris, par Madeleine Bernard.

Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1966. Pp. 192; 16 pl. Pr. Fr. 40.—.

Dom Jean Becquet, L'Abbaye d'Hénin-Liétard. Introduction historique. Chartes et documents (XII^e-XVI^e s.) Paris, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes L. Lethielleux, 1965. Pp. 144. Pr. Fr. 30.—.

Ludwig Bertsch S.J., Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom. Eine materialkerygmatische Untersuchung (Trierer Theologische Studien, Band 17). Trier, Paulinus-Verlag, 1966. Pp. XVI, 154. Pr. DM. 22.—.

S.G.F. Brandon, Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity. Manchester, University Press, 1967. Pp. XVI, 414. Pr. 55 Sh.

Antonius J. Brekelmans MSF, Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum (Analecta Gregoriana, vol. 150. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae; sectio B, n. 25). Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1965. Pp. XVI, 138. Pr. L. 2500.

N.A. Brodsky, L'Iconographie oubliée de l'Arc Ephésien de Sainte-Marie Majeure à Rome (Bibliothèque de Byzantion, 1). Bruxelles, Editions de Byzantion, 1966. Pp. 168; 9 pl. Pr. Fr. B. 400.

Norbert Brox, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme (Salzburger Patristische Studien, Band 1). Salzburg und München, Verlag Anton Pustet, 1966. Pp. 232. Pr. S. 162.80/DM 25.20.

L.A. van Buchem o.p., L'Homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la *confirmatio* en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez. Nijmegen, Drukkerij Gebr. Janssen, 1967. Pp. 242. Pr. *f* 16.90.

Byzantino-Sicula. Scritti di G. Agnello, E. Follieri, V. Laurent, B. Lavagnini, A. Pertusi, G. Schirò, A. Tusa (Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici. Quaderni, 2). Palermo 1966. Pp. 112.

Henry Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford, Clarendon Press, 1966. Pp. VI, 174. Pr. 25 Sh.

Marietta Cashey Conroy, Imagery in the *Sermones* of Maximus, Bishop of Turin (Patristic Studies, Vol. XCIX). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1965. Pp. XIV, 250. Pr. $ 4.—.

Jean-Michel Croisille, Les natures mortes campaniennes. Répertoire descriptif des peintures de nature morte du Musée National de Naples, de Pompéi, Herculanum et Stabies (Collection Latomus, vol. LXXVI). Pp. 134; 127 pl. Pr. Fr. B. 600.

Cyrille de Jérusalem, Catéchèses Mystagogiques. Introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel, traduction de Pierre Paris, P.S.S., revue et adaptée (Sources Chrétiennes, 126). Paris, Les Editions du Cerf, 1966. Pp. 210. Pr. Fr. 24.—.

Jean Daniélou, Etudes d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia) (Théologie Historique, 5). Paris, Beauchesne, 1966. Pp. 186. Pr. Fr. 21.58(tlc).

W.D. Davies, The Sermon on the Mount. Cambridge, University Press, 1966. Pp. VIII, 164. Pr. 9/6 Sh.

Fr. Dingjan O.S.B., Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, nr. 38). Assen, Van Gorcum & Comp., 1967. Pp. 272. Pr. *f* 20—.

Giuseppe Luigi Dossetti, Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica (Testi e ricerche di scienze religiose, 2). Roma-Freiburg-Basel-Barcelona-Wien, Herder, 1967. Pp. 296.

H.J.W. Drijvers, Bardaisan of Edessa (Studia Semitica Neerlandica, 6). Assen, Van Gorcum & Comp., 1966. Pp. VI, 267. Pr. *f* 34.50.

Eldon Jay Epp, The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 3). Cambridge, University Press, 1966. Pp. XVI, 210. Pr. 45 Sh./$ 8.50.

Eucherii De laude eremi. Recensuit, apparatu critico et indicibus instruxit Salvator Pricoco. Università di Catania, Centro di studi sull'antico cristianesimo, 1965. Pp. 118.

Eugippus, The Life of Saint Severin. Translated by Ludwig Bieler, with the Collaboration of Ludmilla Krestan (The Fathers of the Church, Vol. 55). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1965. Pp. X, 132. Pr. $ 4.40.

Heinrich Fürst, Die göttliche Heimsuchung. Semasiologische Untersuchung eines biblischen Begriffes. Rom, Scuola Tipografica "Pax et Bonum", 1965. Pp. 77.

Wilhelm Gessel, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (Cassiciacum, Band XXI). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1966. Pp. 248.

Olof Gigon, Die antike Kultur und das Christentum. Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1966. Pp. 181. Pr. DM 19.80.

Oronzo Giordano, I Cristiani nel III secolo. L'editto di Decio (Biblioteca di Helikon. Testi e Studi, 3). Messina, Università degli Studi, s.d. Pp. 239. Pr. L. 3400.

Aux origines de la Sorbonne, II: Le cartulaire. Edition critique avec introduction, index et plan dépliant hors-texte par Mgr. P. Glorieux (Etudes de philosophie médiévale, LIV). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965. Pp. 598.

Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau (Sources Chrétiennes, 119). Paris, Les Editions du Cerf, 1966. Pp. 678. Pr. Fr. 58.50.

Saint Gregory of Nyssa, Ascetical Works. Translated by Virginia Woods Callahan (The Fathers of the Church, Vol. 58). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1967. Pp. XXIV, 288. Pr. $ 6.45.

Reinhart Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius (Zetemata, Heft 42). München, C.H. Beck, 1966. Pp. X, 144. Pr. DM 20.—.

David Hill, Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 5). Cambridge, University Press, 1967. Pp. XVI, 334. Pr. 60 Sh.

Martin Ph. Hubert, o.p., La Messe. Histoire du culte eucharistique en Occident, avec une lettre-préface de S.Em. le Cardinal Feltin, 2 vols. Paris, Publications filmées d'Art et d'Histoire, 1966. Pp. 160; 174. Pr. Fr. 70.—.

Niels Hyldahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Acta Theologica Danica, Vol. IX). Kopenhagen, Munksgaard, 1966. Pp. 316. Pr. Dan.Cr. 70.—.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Herausgegeben vom Franz Joseph Dölger Institut an der Universität Bonn. Jahrgang 8/9 (1965/1966). Münster i.W., Aschendorff, 1967. Pp. 282; 24 pl. Pr. DM 57.—/51.— (for subscribers DM 47.—/41—).

The Homilies of Saint Jerome, Vol. 2 (Homilies 60–96). Translated by Sister Marie Liguori Ewald, I.H.M. (The Fathers of the Church, Vol. 57). Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1966. Pp. X, 295. Pr. $ 6.30.

Josephus, with an English Translation, IX: Jewish Antiquities, Books XVIII-XX; General Index to Volumes I–IX. By Louis Feldmann (The Loeb Classical Library, 433). London, Heinemann-Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965. Pp. XII, 814. Pr. 25 Sh./$ 4.—.

Giorgio Jossa, La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo. Napoli, Morano, 1965. Pp. 303.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 241–255; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

BASIL'S DOCTRINE OF TRADITION IN RELATION TO THE HOLY SPIRIT

BY

R. P. C. HANSON

The following texts have been used in this essay:

ATHANASIUS *De Synodis* and *Historia Arianorum*, herausg. H. G. Opitz
Apologia contra Arianos, ed. W. Bright, *Athanasius' Historical Writings* (Oxford 1881)
Orations against the Arians, ed. W. Bright (Oxford 1884)
Epistles to Serapion, Migne, *P.G.* 26 (col. nos. in text), and C. R. B. Shapland, *The Letters of Athanasius concerning the Holy Spirit* (London 1951)
Festal Epistles, tr. from Syriac by H. G. Williams (Oxford 1854) (page nos. in text)

BASIL *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche (Paris 1946), and Migne, *P.G.* 32 (col. nos. in text)
Adversus Eunomium, Migne, *P.G.* 29 (col. nos. in text)
Letters, ed. Y. Courtonne (Paris 1957) and R. J. Deferrari, for later letters (with col. nos. of text of Migne, *P.G.* 32)
De Fide, Migne, *P.G.* 31 (col. nos in text)

EUNOMIUS *Liber Apologeticus*, Migne, *P.G.* 30 [col. ref. in text]

GREGORY OF NAZIANZUS *Five Theological Orations*, ed. A. J. Mason (Cambridge 1899)

The Christian writers of the fourth century all shared the tendency, which had originated long before their day, of ascribing an apostolic foundation to all contemporary doctrine and practice whose origins went back beyond living memory. The Arians were no exceptions in this particular. The Creed of the Dedication (341) begins with the words, "We believe, following the evangelic and apostolic tradition..."[1] Eunomius, who would have regarded the Dedication Creed as dangerously modernist, described the colourless creed upon which, according to his

[1] Athanasius, *De Synodis* 23.2 πιστεύομεν ἀκολούθως τῇ εὐαγγελικῇ καὶ ἀποστολικῇ παραδόσει.

own account, he had been brought up, as "the orthodox tradition which has prevailed from the beginning from the Fathers"[2] and he characterised it as a κανών and a γνώμων and appealed to the "Fathers' " teaching as authority for his doctrine of God.[3] When he places the Holy Spirit third in rank and nature he claims to be following in all things "the teaching of the saints",[4] a phrase which Basil, no doubt correctly, takes to refer to the doctrine of the Fathers. And Arius and his supporters claimed that the statement of faith which they voluntarily submitted to Alexander of Alexandria was "our creed which we have learnt from our ancestors and from you, blessed Pope".[5]

Athanasius himself is a good example of the extent and the limits of appeals to tradition made by writers before Basil. Athanasius appeals to tradition in a number of forms at various points in his works. He can appeal to the κανών or the κανόνες, meaning the traditional rules and customs of the Church.[6] He regards these rules as apostolic.[7] He has the greatest respect for the doctrinal tradition which had formed in the history of the Church before his day. Unless we are to prove bastards, he says, we must approve of what the Fathers say: "we have the traditions from them, and from them the teaching of orthodoxy."[8]

In this traditional teaching he emphatically includes the decisions of the Council of Nicaea of 325. When the Arians attack this council, he says, they are attacking their own fathers in the faith and disregarding tradition.[9] He cites Christian baptism several times as authoritative traditional practice from which doctrinal consequences can be drawn, though practice based on the commandment of the Lord given in Scripture.[10]

---

[2] Eunomius, *Apologeticus* 4 (480); Basil, *Adversus Eunomium* 1.4 (509) τὴν κρατοῦσαν ἄνωθεν παρὰ τῶν πατέρων παράδοσιν.

[3] Eunomius, *Apol.* 7(841); Basil, *Adv. Eunom.* 1.5(513).

[4] Eunomius, *Apol.* 25(861); Basil, *Adv. Eunom.* 3.5(653).

[5] *De Synodis* 16.2 ἡ πίστις ἡ ἐκ προγόνων ἣν καὶ ἀπὸ σοῦ μεμαθήκαμεν, μακάριε πάπα. But we must remind ourselves that the Arians were ready on occasion to reverse this tendency. The "Dated Creed" of 359 described the action of the Fathers at Nicaea as "rather stupid" (ἁπλούστερον, *De Synod.* 8.6).

[6] E.g. *Apologia contra Arianos* 11,21, 25, 29 (the last three quoting Julius of Rome), 69 (quoting Arsenius); in 29 the Eusebians are quoted as making the same appeal.

[7] *Ibid.* 30 (κανὼν ἀποστολικός and παράδοσις ἀποστολική) 34, 35 (these first three quoting Julius); *Hist. Arian.* 14.1, 36.1, 74.5; *Festal Epistles* II (19–21).

[8] *De Syn.* 47.4 ἐξ αὐτῶν ἔχομεν τὰς παραδόσεις καὶ παρ' αὐτῶν τὴν τῆς εὐσεβείας διδασκαλίαν; cf. 7.1, 43.2–3, 54.3; *Epistle to Serapion* 1.33 (605).

[9] *De Syn.* 13.1–5, 14.1–3.

[10] E.g. *Orations against Arians* II.41; *Ep. to Serap.* 1.28(593, 596), 3.6(633). Cf. Eusebius Caesariensis, *Adv. Marcellum* I.1 (*PG* 24, 728); he appears to have been the first to use this argument.

He insists that an understanding of the *skopos*, the general burden or drift, of Scripture, as the Church understands it, is necessary for sound belief.[11] Orthodoxy is for him the message of the Bible interpreted in the way in which the Church has always interpreted it. He says, for instance, of the Melitians: "Their conduct is not orthodox, and they do not know sound faith in Christ, nor generally what Christianity is, nor what sort of Scriptures we Christians possess."[12]

But we must modify this account of Athanasius' respect for tradition by two considerations. In the first place, in those uncritical times tradition formed very quickly. The Council of Nicaea had taken place when Athanasius was a young man, but not too young to be an archdeacon, and he had attended it himself. But in a comparatively short time he was referring to its decisions as part of the tradition of the Fathers. In one instance, we can precisely calculate the length of time it had taken for contemporary decision to become immemorial tradition – thirteen years! In his Festal Letter for the year 338 Athanasius refers to "the custom which obtains among you, which has been delivered to us by the Fathers".[13] There can be no doubt that Athanasius is here alluding to the observance instituted by the Council of Nicaea whereby each year the bishop of Alexandria should announce in advance the date of Easter to all parts of the Church.

In the second place, Athanasius unmistakably believed in the sufficiency and primacy of Scripture for doctrinal purposes. Having spoken of "the burden of Scripture and the characteristic idea of Christianity",[14] he continues, showing that he desires to prove tradition from Scripture: "This characteristic idea came from the apostles through the Fathers; it is our task now to search the Bible and to examine and judge when it is speaking about the divinity of the Word, and when about his humanity."[15] Elsewhere[16] he makes a strong plea that the traditional faith (τὰ τῇ πίστει παραδιδόμενα) associated with baptism must content itself with the words

[11] E.g. *Orat. against Arians* III.28,29,58; *Ep. to Serap.* 2.7(620).

[12] *Hist. Arian.* 78.1 οὐκ ἀπὸ θεοσεβοῦς ἀγωγῆς εἰσιν, οὐδὲ γινώσκουσιν τὴν εἰς Χριστὸν ὑγιαίνουσαν πίστιν, οὐδ' ὅλως τί ἐστιν Χριστιανισμὸς ἢ ποίας ἔχομεν ἡμεῖς οἱ Χριστιανοὶ γραφάς.

[13] *Festal Epistles* X (66–67).

[14] *Ep. to Serap.* 2.7(620) σκοπὸς τῆς θείας γραφῆς and χαρακτὴρ τοῦ Χριστιανισμοῦ.

[15] *Ibid.* 2.8(620) ὁ μὲν οὖν χαρακτὴρ οὗτος ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν πατέρων· δεῖ δὲ λοιπόν, ἐντυγχάνοντα τῇ γραφῇ, δοκιμάζειν καὶ διακρίνειν πότε μὲν περὶ τῆς θεότητος τοῦ Λόγου λέγει, πότε δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῦ.

[16] *Ibid.* 4.5(644).

of Scripture and not curiously enquire why they are as they are. When he recommends silence and belief rather than disbelief and enquiry in the face of profound and difficult doctrines about God, he makes it clear that the object of belief is the Scriptures.[17] The material which provides the doctrine expressed as the *skopos* is the Scriptures.[18] Let the Arians, he says, invent another Word or another Christ rather than their own, "for theirs is not in the Bible".[19] To believe that the Word was made by himself "is in enmity to God and in opposition to the Scriptures which came from him".[20] Athanasius, then, has a profound, indeed an uncritical respect for tradition. But he never regards it as a substitute for Scripture in doctrinal matters. He certainly believes that Scripture must be interpreted by tradition, but he never imagines that in doctrinal matters it must be *supplemented* by tradition.

In order to illustrate Basil's thought on the subject of tradition, we shall consider the *Adversus Eunomium*, a work written about 364, and then some passages in his letters which may be said roughly to span the period of time between the *Adversus Eunomium* and the *De Spiritu Sancto*, and then the *De Spiritu Sancto* itself. In his *Adversus Eunomium*, Basil's attitude to tradition is very much like that of Athanasius. He begins by saying that if everybody who was called Christian made no attempt to deviate from the truth but was ready "to be content with the tradition of the apostles and the simplicity of faith",[21] then the treatise need not have been written. He describes the course of Christian doctrine up to his day as "the tradition which has been held fast during all the past time by so many saints".[22] He combines Scripture and tradition when he asks rhetorically in what account was it ever known for anyone to claim that we can know the *ousia* of the earth (far less of God): "What sort of an account is this? Where can it be found in the Bible? By which of the saints was it handed down?"[23] And, like Athanasius, he betrays clearly that he thinks that Scripture is doctrinally sufficient. He does not, for instance, refuse the title *agennetos* to God, but describes it as "found

[17] τὰ γεγραμμένα *Orat. against Arians* II.36.

[18] *Orat. against Arians* III.28,29.

[19] οὐ γὰρ γέγραπται *ibid.* III.64.

[20] τῷ Θεῷ μάχεται καὶ ταῖς παρ' αὐτοῦ γραφαῖς ἐναντιοῦται *ibid.* III.65.

[21] τῇ παραδόσει τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ ἁπλότητι τῆς πίστεως *Adv. Eunom.* 1.1(500).

[22] τὴν ἐν πάντι τῷ παρελθόντι χρόνῳ ὑπὸ τοσούτων ἁγίων κεκρατυῖαν παράδοσιν *ibid.* 1.3(508).

[23] ποίῳ τούτῳ; ποῦ τῆς γραφῆς κειμένῳ; ὑπὸ τίνος τῶν ἁγίων παραδοθέντι;

nowhere in Scripture" (quoting Matt. 28:19).[24] Later he declares that there is no necessity to call the Son a *gennema*, as Scripture does not do so. We should not give the Son names which may easily occur to us simply because they are a literal development (ἐκ τῆς τῶν ῥημάτων ἀκολουθίας); we should confine ourselves to the names given in Scriptures.[25] Why do you not, he says to his opponent, "knowing how great is the danger in subtracting anything from or adding anything to the things handed down by the Spirit, abandon your ambition to produce new doctrines of your own, and rest content with the things which have already been declared by the saints?".[26] It is interesting to note that in the Homily *De Fide*, which is usually dated 374/5, Basil repeats these sentiments. He insists that it is clearly a sin of pride and arrogance ἢ ἀθετεῖν τι τῶν γεγραμμένων, ἢ ἐπεισάγειν τῶν μὴ γεγραμμένων, and declares that at Gal. 3:15 the apostle has forbidden us τὸ προσθεῖναι ἢ ὑφελεῖν τι ἐν ταῖς θεοπνεύσταις γραφαῖς.[27] This doctrine of the sufficiency of Scripture is not easy to reconcile with the words of the *De Spiritu Sancto* which we shall be examining presently. Perhaps this is an argument for placing the Homily *De Fide* at a rather earlier period than the *De Spiritu Sancto*.[28]

Eunomius, in his rationalist Unitarian way, had been quite confident about what the Spirit is. He described the Spirit as τρίτον... ἀξιώματι καὶ τάξει... τρίτον... καὶ τῇ φύσει. His nature is accordingly different from that of the Father and from that of the Son. He distinguishes between τὸ προσκυνούμενον and ἐν ᾧ προσκυνεῖται (quoting John 4:24). He thinks that John 14:16, 26 sufficiently assures us that the Spirit has his own ὑπόστασις (which he does not seem to distinguish from οὐσία). He describes the Spirit as "third in nature and order, coming into existence

---

[24] *Ibid.* 1.5(517).

[25] *Ibid.* 2.7(584–585).

[26] εἰδότα ὅσος ὁ κίνδυνος ἀφελεῖν τι, ἢ προσθεῖναι τοῖς παραδεδομένοις ὑπὸ τοῦ πνεύματος, μὴ παρ' ἑαυτοῦ φιλοτιμεῖσθαι καινοτομεῖν, ἀλλὰ τοῖς προκατηγγελμένοις παρὰ τῶν ἁγίων ἐφησυχάζειν *ibid.* 2.8(585).

[27] *De Fide* 1(680).

[28] But in one respect at least Basil has changed his mind since writing the *Adversus Eunomium*, because in the *De Fide*, in a passage to which Dr. E. A. de Mendieta has recently drawn attention, he distinguishes between non-Scriptural language which he thinks it right to use in controversies and simpler language drawn from Scripture itself (1(677)). See de Mendieta, *The Unwritten and Secret Apostolic Traditions in the Theological Thought of St Basil of Caesarea* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, No. 13, Edinburgh 1965), pp. 19–20. This work will henceforward be referred to as *UAT*.

by the command of the Father and the operation of the Son, honoured in the third place as first and greater than all and sole creation (ποίημα) of this only-begotten Son described above (τοιούτου), inferior indeed (ἀπολειπόμενον) in godhead and creative power but complete in sanctifying and instructing power". It is absurd to regard the Spirit as an ἐνέργεια of the Father and at the same time to put him in the category of οὐσίαι.[29] Basil has little difficulty in exposing the weakness of Eunomius' account of the Holy Spirit, but he does not find it easy to match Eunomius' confidence in stating the nature of the Spirit. He frankly declares that we do not know what exactly the Spirit is and we must admit our ignorance. He is not *agenneton* (for Basil agrees with Eunomius that there can be only one such). He is not a Son. But we can be sure that he is beyond creatureliness, as the source, and not the receiver, of holiness and instruction and revelation. Then he goes on to describe, without defining, the Spirit.[30] He ends his treatise a little later by saying that it is the mark of an orthodox mind "to be careful to interpret the silence of Scripture as acclaiming the Holy Spirit".[31] These passages leave the impression that Basil is troubled about the deficiency of evidence in Scripture on the subject of the Spirit, even though Eunomius had laid no great stress upon the necessity of confining the argument to Scriptural evidence. Basil never uses the argument from extra-Scriptural tradition in this work, and though he has two references to baptism[32] he does not develop them.

Basil's Letters enable us to obtain an ampler view of his attitude to tradition. He shows, as we should expect, considerable respect for established custom; he calls, for instance, the traditional rules about the examination of candidates for holy orders "the canons of the Fathers".[33] His three Canonical Letters[34] provide many instances of his support for already established custom. He has a firm respect for the tradition of doctrine already established in the Church. The man who exalts the Holy Spirit above the Father and the Son, he says, is "alien from sound faith and does not preserve the manner of cult which he has received".[35]

---

[29] Eunomius, *Apol.* 25(861).

[30] *Ibid.* 3.6(668).

[31] τὰ ἀποσιωπηθέντα ἐν ταῖς ἁγίαις γραφαῖς εὐλαβεῖσθαι ἐπιφημίζειν τῷ ἁγίῳ πνεύματι *ibid.* 3.7(669).

[32] 3.2(657) and 3.5(665).

[33] οἱ τῶν πατέρων κανόνες *Letters* LIV.

[34] *Letters* CLXXXVIII, CXCIX, and CCXVII.

[35] *Ibid.* LII.4.

Enumerating the woes of the Eastern church of his day, he writes, "the decisions of the Fathers have been despised, the apostolic tradition has been set at naught, the inventions of the modernists are controlling the churches, they teach, in short, the devices of men and not the doctrine of God".[36] Though he regarded dogma as only a necessity to be invoked in order to settle disputes[37] (just as Athanasius did), he unhesitatingly included the doctrinal decisions of the Council of Nicaea among "the traditions of the Fathers",[38] the Nicene Creed is "what we have been taught from the holy Fathers".[39]

In fact Basil has a remarkably strong consciousness, evidenced in several places in his letters, of the traditional nature of the Christian faith, that he has been, as a Christian, entrusted with a divine deposit preserved intact by those who went before him. "We have been taught in the tradition of the faith", he says, "that there is only one Only-begotten"[40] and he uses the phrase "the traditional rule of orthodoxy".[41] On two occasions he recounts with pride the care shown by his mother and his grandmother (and he seems particularly to emphasize the part played by his grandmother) to bring him up in the orthodox faith.[42] Consistent with this is the argument which occurs again and again in his letters drawn from Christian baptism. "May the good teaching of our Fathers who assembled at Nicaea shine out again", he says, "so that the ascription of glory (δοξολογία) to the blessed Trinity may be completed in a manner harmonious with the saving baptism."[43] When he is giving a kind of rule of faith to a group of deaconesses to whom he is writing, he ends it with the clause "as also the tradition of saving baptism witnesses".[44] His argument, of course, is that we cannot be baptised into any name that is less than the name of God, and that it is absurd to imagine that we are

---

[36] καταπεφρόνηται τὰ τῶν πατέρων δόγματα, ἀποστολικαὶ παραδόσεις ἐξουθένηνται, νεωτέρων ἀνθρώπων ἐφευρήματα ταῖς ἐκκλησίαις ἐμπολιτεύεται, τεχνολογοῦσι λοιπόν, οὐ θεολογοῦσι *ibid.* XC.2.

[37] See *ibid.* CXXV.3, CXL.2.

[38] *Ibid.* LII.1.

[39] ἅπερ παρὰ τῶνάγίων πατέρων δεδιδάγμεθα *ibid.* CXL.2 (cf. XC.2, CXXV.1).

[40] ἕνα γὰρ μονογενῆ ἐν τῇ παραδόσει τῆς πίστεως δεδιδάγμεθα *ibid.* CXXV. 3.

[41] τῇ παραδοθέντι κανόνι τῆς εὐσεβείας *ibid.* CCIV. 6.

[42] *Ibid.* CCIV.6 and CCXXIII (825). Dehnhard (*Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin* (Berlin 1964), pp. 20–21, 32–38) has shown that this doctrinal tradition which was so strongly en trenched in Basil's family went back to the *Symbolum* of Gregory Theodorus (later called Thaumaturgus).

[43] *Ibid.* XCI.

[44] *Ibid.* CV ὡς καὶ ἡ τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος παράδοσις μαρτυρεῖ.

baptised into the name of two divine beings and one creature, and that therefore the Holy Spirit must enjoy divinity equally with the Father and the Son. Many more examples of this argument might be given.[45]

We find Basil in his letters, therefore, displaying a readiness to appreciate the value of Christian tradition and to understand its possibilities for arguing even theological points which we could hardly have expected had we confined ourselves to the *Adversus Eumonium*. This observation is significant when we turn to the *De Spiritu Sancto*.

The quite new step which Basil was to take in his greatest work, the *De Spiritu Sancto*, is not evident at the beginning of the treatise. He is anxious, in the course of his argument about the divinity of the Holy Spirit, to establish as authoritative the doxological expression current in his church, "Glory be to the Father along with the Son with the Holy Spirit" (δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) as opposed to the expression "through" the Son (διὰ). His opponents quote church custom in support of their formula, but Basil is convinced that his form is the more ancient and ranks as "the tradition of the Fathers".[46] But he hastily adds, "but this is not sufficient for us, that it is the tradition of the Fathers; they too followed the intention of Scripture," and proceeds to quote appropriate texts.[47] Later, however, he reveals that the sources of his doctrine about the Spirit are general ideas (κοιναὶ ἔννοιαι) derived both from the Scriptures and from the "extra-Scriptural tradition of the Fathers".[48]

The "general ideas" he expounds in a noble passage which Dehnhard has shown to owe much to the earlier document which also came from his pen, the *De Spiritu*. This document was greatly influenced by Gregory Theodorus' *Symbolum*, by Origen, and by Eusebius of Caesarea, and only to a relatively small extent by the work of Plotinus.[49] It is impossible to exclude from these "general ideas" a contribution from Greek philosophy.[50] That by the phrase ἀγράφου παραδόσεως Basil meant in this work

[45] E.g. *ibid.* CXXV.3; CLIX.2; CLXXXVIII.1; CCXXVI(849). The fact that *Letters* CLXXXIX.3 contains a passage decrying custom in contrast to Scripture adds to the suspicion that this letter is from the hand of Gregory of Nyssa and not of Basil.

[46] *De Spiritu Sancto* VII.16(93–96).

[47] *Ibid.* VII.16(96).

[48] (ἔννοιαι) τάς τε ἐκ τῶν γραφῶν περὶ αὐτοῦ συναχθείσας ἡμῖν, καὶ ἃς ἐκ τῆς ἀγράφου παραδόσεως τῶν πατέρων διεδεξάμεθα *ibid.* IX.22(108).

[49] *De Spiritu Sancto* IX.22(108–109). Dehnhard, *op. cit.*, passim. See also de Mendieta, *UAT*, pp. 25–26. For an interesting and typical use of κοιναὶ ἔννοιαι see *Letters* CCXXXVI.1(877).

[50] See Dehnhard, *op. cit.*, pp. 85–86.

"extra-Scriptural" and not "unwritten" tradition has been amply demonstrated by de Mendieta.[51] It is, of course, perfectly possible for Basil elsewhere to use the word ἄγραφος and its cognates in a different sense, meaning "oral" as opposed to "written". He can, for instance, contrast his writings with what he has spoken ἀγράφως in church.[52] Shortly after expounding these "general ideas" Basil emphasises strongly the necessity of preserving the baptismal formula intact during the whole of the Christian's life and even says that the loss entailed in receiving something from tradition in a deficient state is as great as that entailed in dying without baptism.[53] He deals with the Scriptural evidence briefly, without much success or conviction, and then comes to the subject of extra-Scriptural tradition.

In the twenty-seventh chapter therefore he boldly defends his own formula of doxology by claiming that tradition independent of the Bible is important, indeed essential, in doctrinal matters as well as merely practical. "Secret doctrines (δογμάτων) and public teachings (κηρυγμάτων) have been preserved in the Church, and some of them we have from Scriptural teaching (ἐγγράφου διδασκαλίας), and others we have handed down in a mystery from the tradition of the apostles (ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως). Both sets have the same value for piety ... if we were to try to disregard the extra-Scriptural ordinances of custom (τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν) on the ground that they had no great force, we would be unawares damaging the Gospel in the most important points themselves (εἰς αὐτὰ τὰ καίρια), or rather, reducing the public teaching to a mere name."[54] Instances of this extra-Scriptural tradition are the custom of Christians crossing themselves, turning to the east for prayer, the words of the consecration-prayer (ἐπίκλησις) at the eucharist, the formula for blessing the water for baptism and the oil of anointing, and indeed the anointing with oil itself and the triple immersion in baptism.[55] Later he adds to this list the custom of praying in a standing posture on Sundays, the observance of Pentecost, the confession of faith (ὁμολογίαι τῆς πίστεως) at baptism and (as climax) the doxology.[56] He insists that this extra-Scriptural tradition is secret, using such phrases as "the esoteric

---

[51] *UAT*, pp. 23–29.
[52] *Letters* CCXXIII.4(828).
[53] *De Spiritu Sancto* X.26(113).
[54] *Ibid.* XXVII.66(188).
[55] *Ibid.* 66(188–189).
[56] *Ibid.* 66(192); 67(193).

and mystical tradition" (ἀπὸ τῆς σιωπωμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως) "unpublicised (ἀδημοσίευτον) and secret teaching", and "the teaching of that which it is not permitted to the uninitiated to gaze upon" (ἐποπτεύειν τοῖς ἀμυήτοις) – all phrases reminiscent of the mystery-religions.[57] A little later he makes it quite clear that he regards these traditions as deriving independently of the Bible from the apostles.[58]

In two recent works de Mendieta has thrown much light on what Basil means by this extra-Scriptural apostolic tradition.[59] The contents of this secret tradition can be divided into three categories:

I Extra-Scriptural traditions in
  (i) sacramental rites and prayers, and
  (ii) ecclesiastical customs and practices.

II Extra-Scriptural traditions of doctrines implied in these rites and prayers.

III Extra-Scriptural traditions of the Fathers about some theological *dogmata* of an advanced sort, and especially about the Holy Spirit.

Under I, (ii) come Trinitarian doxologies, of which Basil, though greatly attached to his favourite formula σὺν τῷ πνεύματι, is ready to accept all current ones. Under II Basil includes the equality of the Father, the Son and the Holy Spirit in honour and dignity and godhead, a doctrine derived from the use of the Trinitarian doxology. Under III Basil includes extra-Scriptural doctrine about the dignity and operations of the Holy Spirit derived largely from κοιναὶ ἔννοιαι.[60] Basil probably meant the more advanced of the secret doctrines to be reserved for specially pious and meditative souls, for the most part monks. The other doctrines were confined to "the initiated", i.e. all baptised and communicating Christians.[61] What in fact Basil was describing in these terms was a union (but not necessarily a confusion) of two things:

(i) The *disciplina arcani*, which had been imposed by the Church of the fourth century as a necessity forced upon it by the increased interest taken by pagans in the doctrines and rites of the Church.

(ii) The practice of reserve in communicating advanced or difficult

---

[57] *Ibid.* 66(189).

[58] *Ibid.*, XXIX.71(200).

[59] *UAT* (referred to already) and "The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea", *Journal of Theological Studies*, Vol. xvi(NS)I(1965), pp. 129–145), henceforward referred to as *PKD*.

[60] *UAT*, pp. 60–70; *PKD*, pp. 135–138.

[61] *UAT*, pp. 41–42; *PKD*, p. 136.

doctrine, so that weak or badly educated Christians should not be shocked or upset by what was only fit for mature and educated and intellectual people. This reserve had been taught and practised by Clement of Alexandria and Origen, and was associated with the *disciplina arcani* by Basil in his day. Basil applied this reserve more specifically than had Origen to the interpretation of rites and customs.[62] De Mendieta admits that Basil did think that these traditions had been transmitted *secretly* (and that this is the meaning of μυστήρια in *De Spiritu Sancto* XXVII.67 (193)),[63] and that Basil did use concerning them the language of the mystery-religions.[64] He allows that Basil did think that the secret tradition of which he spoke had come down originally from the apostles and that the situation was in his day much as it had been in theirs, that he did not clearly distinguish between what the apostles established and what the Fathers established, and in particular that he nourished the illusion that his own cherished Trinitarian formula (δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) had been instituted by the apostles and that by this institution they had intended to transmit the doctrine of the perfect equality of the Father, Son and Holy Spirit. And de Mendieta concedes that these convictions on Basil's part cannot bear historical investigation.[65]

Even reduced to the moderate and precisely-defined terms in which the careful scholarship of de Mendieta has presented it, Basil's doctrine of secret tradition is a startling innovation. He is not content to say that the Scriptures must be interpreted by the mind of the Church and in accordance with the Church's traditional way of interpreting them, as all Christian writers had claimed since Irenaeus. He is not content to say that customs and rites which had been established beyond living memory must be regarded as deriving from the apostles, as had been unreflectingly but harmlessly assumed everywhere long before his day. He claims that the extra-Scriptural traditions which he is concerned to defend not only had been handed down by the apostles and preserved intact from their time, but that this had been done secretly and that to reject them would be to damage the gospel in the most important points and to reduce the public teaching to a mere name. Had Irenaeus or Tertullian encountered

---

[62] *UAT*, pp. 39–50.

[63] *UAT*, pp. 30–31.

[64] *UAT*, p. 43, especially n. 3. Cf. *De Spiritu Sancto* XXVII.66(189) ἃ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστιν τοῖς ἀμυήτοις.

[65] *UAT*, pp. 43, 52, 55, 57, 58.

this doctrine, they would have branded it as typical of the Gnostics. Whether he is aware of the fact or not, Basil is introducing a new doctrine. In spite of de Mendieta's deprecatory words,[66] it is idle to deny this fact.

Why did Basil produce this new doctrine, so little consistent with the words of his Homily *De Fide* which he had apparently written not long before? The answer to this lies in the subject of the work in which he had propounded this new doctrine, his greatest, the *De Spiritu Sancto*. It is significant that it was not in connection with a defence of the position of the Son in the Trinity, but of the Spirit, that Basil felt the need of having recourse to a theory of secret tradition. We have seen that Basil, in writing against Eunomius, gave signs of uneasiness at the scarcity of Scriptural evidence to support a doctrine of the Spirit as a fully divine independent hypostasis within the Trinity. But Eunomius, at least in his *Apologeticus*, had not laid much emphasis upon the necessity of producing Scriptural evidence for doctrine about the Spirit. His main arguments were in fact philosophical, and he could well have described them as κοιναὶ ἔννοιαι. The case was different with the opponents against whom Basil was defending his doctrine of the Spirit in the *De Spiritu Sancto*. These were Eustathius, bishop of Sebaste, and his followers. Indeed, if we accept the thesis of H. Dörries in his book on the *De Spiritu Sancto*, we may conclude that behind chapter X–XV, XX–XXI, XXIV–XXV, and the beginning of chapter XXVII of this work lies the "protocol", the proceedings of the conference held between Basil and Eustathius in Sebaste in Armenia Prima in June 372. We must not unreflectingly identify Eustathius' position with that of Eunomius. According to Basil, Eustathius had taken a variety of viewpoints towards the great subject of controversy during his career, among them one very like that of Nicene orthodoxy and, at another time, a semi-Arian position. But it is clear that Eustathius and his followers distinguished themselves by insisting upon proofs from Scripture for Basil's (or anybody else's) doctrine of the Spirit. Eustathius would not go further than the letter of the New Testament, and the appeal to τὴν ἄγραφον πατέρων μαρτυρίαν made no impression on him.[67]

Basil could not meet Eustathius' demand for a full documentation from Scripture of his doctrine of the Holy Spirit. The methods of interpreting the Bible which were accepted and conventional in the fourth-

[66] *UAT*, pp. 58–59.

[67] *De Spiritu Sancto* X.25(112). De Mendieta, *UAT*, pp. 23–24.

century Church simply did not admit of such a possibility. Basil was quite perspicacious enough to realize this. So he took the alternative course of developing to an extent not previously achieved the support which extra-Scriptural tradition could give to the Church's doctrine. The Church's practice and the Church's experience could combine with the ideas of Scripture to produce κοιναὶ ἔννοιαι, general ideas about the Holy Spirit clothed in philosophical language and articulated by the aid of recent philosophy. Stated like this, Basil's strategy devised to circumvent the Eustathians sounds innocent and justifiable. But in the form in which Basil presented it, that of secret extra-Scriptural tradition deriving from the apostles, it was a doctrine which was destined to cause a great deal of confusion and mischief in later ages.

It is instructive to compare the manner in which Basil's great friend and fellow defender of Nicene orthodoxy, Gregory of Nazianzus, deals in one of his works with exactly the same problem. Towards the end of the fifth of his *Theological Orations*, delivered in Constantinople not long after Basil's death and within perhaps five years of the writing of Basil's *De Spiritu Sancto*, Gregory comes to deal with the Holy Spirit. He is just as aware of the difficulty of the problem of finding Scriptural evidence to support the doctrine of the *homoousia* of the Spirit as an hypostasis within the Trinity as was Basil, but he solves it in quite a different way. He argues first that we are bound by the logical consequences of Scripture, even though they are not stated in Scripture. If his opponents said "twice five" or "twice seven", he would be justified in concluding that they meant "ten" or "fourteen", and these would be virtually his opponents' words even though they had not stated them: ὥσπερ οὖν ἐνταῦθα οὐκ ἂν τὰ λεγόμενα ἐσκοποῦν ἢ τὰ νοούμενα.[68] Then he launches into a fine exposition of the gradualness of God's revelation, very largely borrowed from Origen, but put to good use here in explaining our gradual understanding of the significance of the Holy Spirit. He insists that the reason for this gradualness was that God would coerce nobody. Gregory divides history into two great epochs, each introduced by a σεισμὸς γῆς, but so gradual an earthquake that it was not immediately noticed – the giving of the Law and the coming of the gospel. There is to be a third earthquake – τὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰ ἐκεῖσε μετάστασιν, τὰ μηκέτι κινούμενα μηδὲ σαλευόμενα (Heb. 12: 28). What is voluntarily accepted lasts, that which is imposed by coercion does not do so. First,

[68] Gregory of Nazianzus, *Five Theological Orations*, V.24.

in order to abolish idolatry, God instituted sacrifices but allowed circumcision to be retained voluntarily until it was gradually abolished.[69] Similarly, Gregory continues, in teaching doctrine God acted gradually, but in an opposite direction, by adding new revelations of himself, not by subtracting (as in the case of sacrifices and circumcision). The Old Testament could suffice to reveal fully only the Father, the New to reveal fully the Son, but even the New could only suffice to give a faint impression of the Spirit: ἐκήρυσσε φανερῶς ἡ παλαιὰ τὸν πατέρα, τὸν υἱὸν ἀμυδρότερον, ἐφανέρωσεν ἡ καινὴ τὸν υἱόν, ὑπέδειξε τοῦ πνεύματος τὴν θεότητα. ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ πνεῦμα σαφεστέραν ἡμῖν παρέχον τὴν ἑαυτοῦ δήλωσιν. οὐ γὰρ ἦν ἀσφαλές, μήπω τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος ὁμολογηθείσης, τὸν υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσθαι· μηδὲ τῆς τοῦ υἱοῦ παραδεχθείσης τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἵν' εἴπω τι καὶ τολμηρότερον, ἐπιφορτίζεσθαι.[70] "You perceive", he goes on, "stages of illumination gradually shining on us and neither indiscriminately revealing nor entirely obscuring the order of the knowledge of God which it is better for us to preserve." Perhaps the divinity of the Spirit was one of those things which the disciples could not bear "now" (John 16: 12), but which were to be disclosed later.[71]

Gregory does later very briefly mention the argument from baptism; his words do not go beyond what Athanasius had suggested and betray no influence from Basil.[72] All these arguments drawn from the gradualness of revelation and from baptism he describes as τὸ ἄγραφον, in other words, arguments not directly drawn from Scripture. He then expounds the testimonies from Scripture in a densely packed and beautifully expressed cento of biblical allusions, none of which, of course, directly involves the divinity of the Holy Spirit as a separate hypostasis, a doctrine for which in fact Gregory does not attempt to produce Scriptural evidence.[73] It is difficult to imagine that Gregory had not read Basil's work *De Spiritu Sancto* when he composed this Oration. But he deliber-

[69] *Op. cit.*, V.25.

[70] *Op. cit.*, V.26.

[71] *Op. cit.* V.27. The words which have been here translated from the Greek are ὁρᾷς φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας καὶ τάξιν θεολογίας ἣν καὶ ἡμᾶς τηρεῖν ἄμεινον, μήτε ἀθρόως ἐκφαίνοντας μήτε εἰς τέλος κρύπτοντας.

[72] *Op. cit.*, V.28 εἰ μὲν γὰρ οὐδὲ προσκυνητόν, πῶς ἐμὲ θεοῖ διὰ τοῦ βαπτίσματος, εἰ δὲ προσκυνητόν, πῶς οὐ σεπτόν; εἰ δὲ σεπτόν, πῶς οὐ θεος;

[73] The nearest he comes to dealing with this point is to say, elliptically (*op. cit.*, V. 30) ἴσον γὰρ εἰς ἀσέβειαν, καὶ Σαβελλίως συνάψαι καὶ Ἀρειανῶς διαστῆσαι, τὸ μὲν τῷ προσώπῳ, τὸ δὲ ταῖς φύσεσιν. The allusion to τὸ ἄγραφον occurs at V.29.

ately chose quite a different way of defending the same doctrine which Basil had formulated. The twentieth-century reader is likely to conclude that Gregory's method was a much preferable one to Basil's.

Basil and Gregory were facing a problem which faces us today. It is not simply the distinction between "what is the nucleus or core of Christian knowledge and truth, the accepted faith, and what is its full theological development".[74] It involves the delicate and complex task of articulating a doctrine of the place of the Holy Spirit within the Trinity. This subject is rendered all the more difficult because it involves the intimate and subjective field of the individual's and the Church's experience, and it is one for which the Bible supplies the essential materials for the doctrine but gives very little help towards formulating it. We may well sympathize with the demand of the Eustathians for a doctrine which should be Scriptural, as we sympathize with Basil's predicament in face of this demand. We can understand his good intentions in meeting the predicament by the argument for secret, extra-Scriptural apostolic tradition, set forth in the *De Spiritu Sancto*, and we may think that what he was trying to express corresponds in some sense to something which we can recognize as true and necessary. But that the expression of this necessary truth should have taken the form of a claim for secret, extra-Scriptural, apostolic tradition we must regard as unfortunate and unnecessary.

Nottingham University

[74] De Mendieta, *PKD*, p. 140.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 256; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

GRÉGOIRE DE NYSSE, DE ANIMA ET RESURRECTIONE, P.G. 46,17A

PAR

J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Dans sa tristesse à cause de la mort de son frère Basile, Grégoire est venu visiter sa sœur âgée, Macrine. Ils parlent sur le problème de l'âme. À l'occasion de certaines déclarations de Grégoire sur la mort, Macrine dit: «Vous ne révoquez pas en doute la vie de l'âme après la mort, au moins?» Grégoire répond, comme il dit lui-même à cause d'une confusion, d'une manière assez violente: εἶπον γὰρ ἐπιτάγμασιν ἐοικέναι τὰς θείας φωνάς, δι' ὧν τὸ μὲν δεῖν πεπεῖσθαι τὴν ψυχὴν εἰς ἀεὶ διαμένειν ἀναγκαζόμεθα, οὐ μὴν λόγῳ τινὶ τῷ τοιούτῳ προσήχθημεν δόγματι. ἀλλ' ἔοικεν ἡμῖν δουλικῶς ἔνδοθεν ὁ νοῦς φόβῳ τὸ κελευόμενον δέχεσθαι, οὐχ ἑκουσίᾳ τινὶ ὁρμῇ τοῖς λεγομένοις συντίθεσθαι. La signification générale de ces mots est évidente. «Je disais que les mots divins (c'est-à-dire les mots de la Sainte Ecriture) ont l'air de commandements, par lesquels nous sommes forcés à croire que la vie de l'âme est permanente, mais nous ne sommes menés à une telle doctrine par aucun argument.» Et alors la même chose est dite encore une fois, maintenant du point de vue de l'esprit humain. «Mais notre esprit en nous paraît prendre le commandement comme un esclave, par crainte, et non pas consentir à ce qui est dit de libre arbitre.»

La difficulté dans ce passage est le verbe δεῖν. Dans une phrase avec ἀναγκαζόμεθα comme verbe principal, le verbe δεῖν semble superflu. D'autre part il y a quelque chose qui manque dans la première de ces deux phrases parallèles. Commes les mots οὐ λόγῳ τινὶ correspondent à οὐχ ἑκουσίᾳ τινὶ ὁρμῇ, on cherche dans la première phrase un mot correspondant à φόβῳ. Et alors la solution s'impose: δεῖν est une corruption de δέει.

Leiden, Haarlemmerstraat 106

Vigiliae Christianae 22 (1968) 257–271; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

AUGUSTINUS UNTER DEM FEIGENBAUM (ZU CONF. VIII)

VON

VINZENZ BUCHHEIT

P. Courcelle hat in seinem viel beachteten Werk über die *Confessiones* Augustins[1] u.a. nachzuweisen versucht, daß die – in der Substanz nicht angezweifelte – Bekehrung Augustins, wie sie im achten Buch der *Confessiones*, besonders in der Gartenszene geschildert sei, literarisch-fiktiven Charakter habe. Besonders dieser Text hat eine sehr lebhafte Diskussion ausgelöst, die teils zustimmend, teils kritisch, teils ablehnend ausgefallen ist.[2] Courcelle selbst hat inzwischen in zahlreichen Arbeiten zum Problem Stellung genommen und zuletzt die Frage in kritischer Auseinandersetzung erneut umfassend behandelt.[3] Mit Recht stellt er einleitend fest, daß man bisher versäumt habe, die *Confessiones* Augustins genauer zu untersuchen „au sein de la tradition littéraire".[4] Mit bewundernswerter Belesenheit gelingt es Courcelle, diese literarische Tradition, in der gerade die Darstellung im achten Buche steht, nahezu erschöpfend einzufangen und für die Interpretation der betreffenden Texte fruchtbar zu machen. Es scheint mir auf diesem gründlichen und methodisch zu Recht erarbeiteten Hintergrund kein Zweifel mehr möglich an der Berechtigung der These vom literarisch-fiktiven Charakter der Gartenszene in der von Augustin geschilderten Form.

I

Diesen Beweis in einem Punkt zu erhärten, der einer Ergänzung bedarf, ist das Ziel des vorliegenden Beitrags. Es handelt sich dabei um die

[1] *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* (Paris, 1950) bes. S. 175ff.

[2] Die wichtigste Lit. gut beisammen in den im Grundsätzlichen weiterführenden Bemerkungen von C. Andresen, *Gnomon* 31 (1959) 350–357. Herausgehoben sei zunächst nur die im ganzen ablehnende Arbeit von F. Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle «Confessioni»* (Torino, 1956).

[3] *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire* (Paris, 1963).

[4] Ebda 10.

Bedeutung, die dem Niederwerfen Augustins unter den Feigenbaum im Mailänder Garten zukommt: *Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio-quomodo et dimisi habenas lacrimis et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum, et non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: ‚Et tu, domine, usquequo? Usquequo, domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum.' Sentiebam enim eis me teneri. Iactabam voces miserabiles: ‚Quamdiu, quamdiu, cras et cras? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?'* (8, 12, 28).

Courcelle hatte in seinen *Recherches*[5] dazu bemerkt, der Feigenbaum, unter dem Augustin seine Sünden beweine, könne nur symbolisch verstanden werden. Es sei der Feigenbaum, unter dem, nach Joh. 1, 48, Jesus Nathanael gesehen habe. In der konstanten Exegese Augustins werde darunter der Todesschatten der Sünden verstanden, in dem sich das Menschengeschlecht, gefesselt von der Konkupiszenz, befindet, und der durch die Gnade Christi aufgehoben wird.[6] Während u.a. Chr. Mohrmann[7] eine allegorische Deutung nicht ausschließt, halten H.I. Marrou[8] und vor allem F. Bolgiani[9] an dem realen Verständnis fest. Aber gerade Bolgiani argumentiert angesichts der von Courcelle beigebrachten Belege sowie bei der Tendenz des ganzen achten Buches wenig glücklich. Er anerkennt zwar den symbolischen Charakter der Texte, die Courcelle über die Szene des Nathanael unterm Feigenbaum aus Augustins Schriften anführt, hält sie aber in bezug auf *Conf.* 8, 12, 28 nicht für relevant. Ein Überblick über die christliche Symbolik des Feigenbaums[10] zeige, daß er nicht immer symbolisch verstanden werde.[11] Wenn symbolisch, dann nur in „passi esegetici, sia pur di esegesi predicatoria e moralistica" und

---

[5] S. 193.

[6] Die Belege aus Augustin bei Courcelle a.O. 193 A. 2. Dabei hat Courcelle nicht ausgeschlossen, daß Augustin in dem Mailänder Garten einen solchen Feigenbaum vorgefunden habe, fügt aber hinzu: „mais je croirais plutôt que, dans son recit, il a transposé en figuier n'importe quel arbre."

[7] In: *Études sur le latin des chrétiens* I (Rom, 1958) 378ff.

[8] *Rev. Hist. Eccl.* 53 (1958) 52. Ders. schon *Aug. Mag.* III 45. Marrou macht es sich dabei zu leicht. Courcelles Feststellungen sind nicht widerlegt, wenn ein Feigenbaum im Garten zu Mailand nicht ausgeschlossen ist; die Möglichkeit hat Courcelle ohnehin nicht bestritten.

[9] Bolgiani a.O. 104–110.

[10] Der im übrigen in entscheidenden Partien höchst lückenhaft ist, wie unser Durchblick weiter unten darlegen wird. Eine 106, Anm. 111, angekündigte Spezialuntersuchung zur symbolischen Exegese der Feige ist m.W. nicht erschienen.

[11] Sein Verweis auf *Civ. d.* 21, 5 ist aber mehr als abwegig.

vor allem sei dann der symbolische Bezug ausreichend deutlich gemacht.[12]

Diese Argumentation, die ohnehin auf lückenhafter Kenntnis des Hintergrundes beruht, ist methodisch bedenklich. Einmal müßte gewußt werden, ob Augustin jedesmal, wenn er vom Feigenbaum sprach, einen detaillierten Hinweis auf den Symbolcharakter für nötig hielt, oder ob er nicht bei seinen Lesern in der bloßen Erwähnung einen solchen Bezug zum Klingen brachte, weil er mit geläufigen Voraussetzungen rechnen konnte. Zum anderen müßte feststehen, daß sich Augustin bei der Darstellung der Bekehrung im achten Buch jeder literarischen und symbolischen Ausdeutung enthalten habe. Daß das Gegenteil zutrifft, leidet aber nach der erneuten Beweisführung Courcelles, die auf glänzender Kenntnis der literarischen Tradition beruht,[13] keinen Zweifel mehr.[14] Gestützt auf diese Ausführungen hoffen wir, im folgenden ergänzend nachweisen zu können, wie sehr gerade die Szene unterm Feigenbaum als „esegesi predicatoria e moralistica" zu verstehen ist.

Dazu muß ein zweifacher Weg beschritten werden. Es ist in einem Durchblick durch die antike wie christliche Tradition nachzuweisen, daß Feige und Feigenbaum als geschlechtliche Symbole verstanden werden, und daß Augustin in der Szene unterm Feigenbaum daran anknüpft. Sodann gilt es zu erkennen, wie sorgfältig der Leser des achten Buches der *Confessiones* auf dieses Niederwerfen unter den Feigenbaum vorbereitet wird.[15]

---

[12] A.O. 109; hinsichtlich dieses Beweisganges von Bolgiani sind die Feststellungen Andresens (*Gnomon* 31 (1959) 351, zweiter Absatz) zu berichtigen.

[13] *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antecédents et posterité* (Paris, 1963) bes. 1–197. Die Untersuchungen basieren auf einer großen Zahl neuer Beiträge seit den *Recherches* (1950); s. das Lit. Verz. in dem neuen Werk über die *Conf.* S. 693f.

[14] Man vgl. u.a. seine Ausführungen über ‚Augustin et Perse' (111–117), die Erscheinung der ‚Continentia' (132ff.; s. schon *Recherches* S. 192), über *tolle, lege* (155ff.), *quasi* (180–186) u.v.a.

[15] Dabei scheint mir, entgegen Courcelle (*Recherches* 193, Anm. 2 am Ende; vgl. dazu Courcelle 120–122), neben der realen Auffassung des Gartens auch eine symbolische nicht ausgeschlossen, man vgl. die Parallelszene in *Conf.* 8, 6, 14, die aus Plat. *Symp.* 203bff. u. Cant. 4, 12ff. entwickelte Vorstellung, das Paradies sei als Seele oder Kirche zu verstehen (Belege bei W. Wildbrand, Ambrosius und Plato, *Röm. Quart. Schrift* 25 (1911) 44*–46–. J. Daniélou, Terre et paradis chez les Pères de l'Église, *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953) 468ff.; s. auch 451. 455. 457ff. 460f. 464. 466f.; ders. schon in: *Sacramentum futuri* (Paris, 1950) 45–52; man vgl. ferner die besonders eindringlichen Vorstellungen bei Methodios, *Symp.*, Einl. und 3, 9; 7, 1ff. sowie Aug. selbst *Civ. d.* 13, 21; *De bapt.* 27, 38; man muß berücksichtigen, wie nachdrücklich Augustin die Bekehrung in *Conf.* VIII als Seelenkampf darstellt (Belege in Anm. 57).

II

Wir können dabei von einem Text ausgehen, den schon Courcelle heranzog, um das Niederwerfen Augustins unter den Feigenbaum symbolisch zu deuten. In *Sermo* 69, 3–4 interpretiert Augustin die Berufung Nathanaels durch Christus. Er führt dabei aus: *Quid est enim, cum esses sub arbore fici, vidi te* (cf. Joh. 1, 48)*? Quid sibi hoc vult, quid significat? Recordare originale peccatum Adae, in quo omnes morimur. Quando primo peccavit, de foliis ficulneis succinctoria sibi fecit* (cf. Gen. 3, 7), *significans in illis foliis pruritum libidinis quo peccando pervenit.* Für unseren Zusammenhang wichtig ist in erster Linie die Formulierung, daß das Verweilen des Nathanael unter dem Feigenbaum auf das Bekleiden Adams mit den Feigenblättern nach dem Sündenfall hinweist und daß diese Feigenblätter den *pruritus libidinis* anzeigen. Daß damit die geschlechtliche Lust gemeint ist, wird sich gleich bei einem Blick auf die Tradition erkennen lassen. Indes, schon Augustin allein vermag uns dies zu lehren. Man vgl. *De Gen. ad litt.* 11, 32 *denique illa conturbatione* (gemeint ist der Sündenfall) *ad folia ficulnea cucurrerunt, succinctoria consuerunt et quia glorianda deseruerant, pudenda texerunt. nec arbitror eos cogitasse aliquid in illis foliis, quod talibus congruerat contegi iam membra prurientia; sed occulto instinctu ad hoc illa conturbatione conpulsi sunt, ut etiam talis poenae suae significatio a nescientibus fieret, quae peccatorem facta convinceret et doceret scripta lectorem.* Auf den zweiten Teil des Textes müssen wir später noch einmal zurückkommen; hier interessiert uns vor allem die Feststellung, daß die Geschlechtsteile als *membra prurientia* bezeichnet werden, und ihr Bedecken mit Feigenblättern auf die jetzt vorhandene *libido carnalis* hinweist. Es sei ferner auf *Civ. d.* 14, 16, 1 verwiesen: *cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae corporis partes excitantur ... ea voluptas ... qua maior in corporis voluptatibus nulla est.* Ebenso deutlich ist der Wortlaut in *Nupt. et concup.* 1, 12, 13: *Huius plagae* (sc. *peccati*) *quidam pruritus in adulteriorum et fornicationum et quorumlibet stuprorum atque immunditiarum foeditatibus regnat, in connubiorum vero necessitudinibus servit.*[16] Wie sehr Augustin aus eigener

[16] Vg. noch *Conf.* 6, 15, 25; *C. Pelag.* 1, 21. 32; Cypr. Gall. *Hept.* 1, 87; Isid. *In Gen.* 5, 1; zu den Termini *cupiditas* und *libido* vgl. man M. Müller, *Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe* (Regensburg, 1954) 28f.; Ausg. der *Conf.* in der Bibl. Aug. t. 14 (Paris, 1962) 537ff.; G. I. Bonner, *Studia Patristica* VI 303–314; vgl. ferner J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus* (Paderborn, 1962) 312, Anm. 54.

Erfahrung spricht, wirp die unter IV gegebene spezielle Analyse von *Conf.* VIII ergeben.

Es ist somit unzweifelhaft mit *pruritus libidinis* in *Sermo* 69, 3–4 die geschlechtliche Lust gemeint, es sind ferner die Feigenblätter als Geschlechtssymbole verstanden, und die Berufung Nathanaels, den Christus *sub arbore fici* sah, ist in erster Linie als Befreiung von dieser Begierde zu verstehen.[17] Wie sehr dies gerade für den Akt des Niederwerfens unter den Feigenbaum gilt, werden wir sehen.

III

Doch zunächst ist darzulegen, wie unmittelbar Augustin mit der Deutung von Feige und Feigenbaum als Geschlechtssymbolen an eine geläufige Tradition wohl im ganzen Mittelmeerraum anknüpfen konnte.[18]

Das früheste Zeugnis bietet Archil. fr. 15 D. Der Dichter charakterisiert die milesische Hetäre Plangon als

Συκῆ πετραίη πολλὰς βόσκουσα κορώνας
Εὐήθης ξείνων δέκτρια Πασιφίλη

„Feigenbaum, wachsend am Fels, der Scharen von Krähen labt, gütig nimmt er Gäste auf, allen in Liebe verbunden".[19]

Zum besseren Verständnis dienen zwei Epigramme der *Anth. Pal.* Leonidas von Tarent[20] führt in einer versteckten Symbolik ebenfalls eine Dirne als Feigenbaum vor, der seine reifen Früchte dem Gärtner Demokritos darbietet. Straton[21] resigniert, weil ihm vornehme Knaben unerreichbar sind. Sie werden wie reife Feigen auf hohen Felsen von Geiern und Raben, d.h. von *pedicatores* geerntet.

---

[17] Daraus folgt, daß auch in anderen Texten, in denen Augustin von der Berufung des Nathanael spricht, diese Vorstellung mitschwingt, so in *Tract. Joh.* 7, 21 f. ... *folia ergo ficulnea intelliguntur peccata* ... Christus beruft *iacentes sub umbra mortis*; vgl. *Serm.* 212, 1, 1 u.a. Dies schließt jedoch nicht aus, daß Aug. u. andere patristische Exegeten darunter von Fall zu Fall eine andere menschliche Schwäche verstehen, oder daß andere Vorstellungsbereiche anklingen; die Texte bei Courcelle, *Recherches* 193, Anm. 2; ders. (1963) 192; Bolgiani 105 ff.

[18] Vgl. Verf., Feigensymbolik im antiken Epigramm, *Rhein. Mus.* 103 (1960) 200 ff.

[19] Vgl. dazu Athen. 13, 594cd und die Interpretation des Verf., *Rhein. Mus.* 103 (1960) 204–210; vgl. ferner die Tatsache, daß Ἰσχάς als Eigenname einer Hetäre geläufig war (vgl. Menander Kol. fr. 4 K. = Athen. 13, 587d).

[20] *Anth. Pal.* 9, 563, gedeutet vom Verf. a.O. 210–218.

[21] *Anth. Pal.* 12, 185; dazu Verf. a.O. 206 f.

Aristophanes fordert am Schluß des „Friedens" in einem Hochzeitslied den Bräutigam Trygaios und die Braut Opora auf, sie möchten frei von den Sorgen des Alltags Feigen lesen (συκολογεῖν), und erläutert recht drastisch:

τοῦ μὲν μέγα καὶ παχύ,
τῆς δ' ἡδὺ τὸ σῦκον.[22]

Membrum virile und *muliebre* werden als σῦκον,[23] der *coitus* als συκολογεῖν bezeichnet.

Für die Römer sei an Plinius d.Ä. erinnert, der von einer Begebenheit auf dem Kapitol i.J. 154 berichtet: *eodem loco ficus enata est M. Messallae C. Cassio censorum lustro, a quo tempore pudicitiam subversam Piso gravis auctor prodidit* (17, 244).[24] Von den vielen Belegen bei Martial erwähne ich stellvertretend 12, 96. Der Dichter hält einer Frau, die sich über die Lustknaben ihres Mannes beklagt, vor, ihr Mann erhalte von diesen, was sie selbst nicht geben wolle; sie habe lediglich eine *marisca*, eine billige Landfeige, zu bieten, während die von Chios[25] gewünscht werde.[26]

Es ist ungewiß, welche Motive den Autor der Genesis bestimmt haben, als er die Erstgeborenen Adam und Eva nach dem Sündenfall die Scham mit Feigenblättern bedecken ließ (Gen. 3, 7).[27] Eine geschlechtliche Deutung wäre nicht ausgeschlossen, da auch die Juden eine solche kannten.[28] Für unseren Zusammenhang wichtiger ist die Tatsache, daß der Text von Gen. 3, 7 die Interpreten der Folgezeit zu einer sexuellen Deutung der Feigenblätter angeregt hat.

So erläutert im Mihdrasch R. Jose (um 150), warum der Baum der Erkenntnis ein Feigenbaum gewesen sein müsse: „Feigen waren es, das lehrt der Zusammenhang. Gleich einem Königssohn, der mit einer von den Sklavinnen Unzucht trieb. Als der König es hörte, verstieß er ihn und entfernte ihn aus dem Palast. Da ging er an den Türen der Sklavinnen umher, aber sie nahmen ihn nicht auf; aber jene, die mit ihm Unzucht

---

[22] 1344–46. 1349–50.

[23] Vgl. Eccl. 107f. *Anth. Pal.* 16, 240, 7f. 241, 5.

[24] Vgl. Verf. a.O. 218–229.

[25] die als besonders pikant galt; vgl. Mart. 7, 25, 7f.; 13, 23 und Olck, *RE* 6,212ff.

[26] Hingewiesen sei noch auf die enge Verbindung der Feige mit Dionysos und Priapos (vgl. Verf. a.O. 201, Anm. 8f.).

[27] Vermutungen bei Olck, *RE* 6, 2146; A. Jeremias, *Das AT im Lichte des Alten Orients*[4] (1930) 89f.; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* VIII (1958) 140f.; Hunzinger, *TheolWB* VII 752, Anm. 19.

[28] I. Löw, *Die Flora der Juden* I (Wien, 1926) 252.

getrieben hatte, öffnete ihre Türen und nahm ihn auf. Ebenso als der erste Mensch von jenem Baume aß, verstieß ihn Gott und entfernte ihn aus dem Gan Eden, und er ging bei allen Bäumen umher, aber sie nahmen ihn nicht auf ... Aber der Feigenbaum, von dessen Früchten er gegessen hatte, öffnete seine Türen und nahm ihn auf; das meint Gen. 3, 7: Sie nähten Feigenblätter zusammen."[29]

Das Tor zur sexuellen Interpretation in der christlichen Literatur hat jedoch neben der oben erläuterten Symbolik in der antiken und jüdischen Literatur, wie so oft, Philon von Alexandreia[29a] aufgestoßen.[30] Er schreibt in seinen *Quaest. in Gen.* XLI zur Frage: *Cur folia ficus consuunt in perizomata: Primum quia suavior est ficulneus fructus, et gustui jucundus. Symbolice itaque designat eos, qui consuunt contexuntque voluptates voluptatibus multiplici ratione; ideo circumcingunt circa locum genitalium, quod instrumentum est maiorum negotiorum. Secundo quod quamvis fructus, ut dixi, ficulneus suavior ceteris est, at folia duriora. Vult ergo per symbolum patefacere, quod quidem lubricus ac levis videtur motus voluptatis, vere tamen durus reperitur; ita ut fieri nequeat, ut quis sentiat gaudere, nisi prius dolens, et iterum de novo dolens: semper enim dolere est inter duplicem maerorem dolorosum, alterum puta incipientem et alterum supervenientem.*[31]

Dieser Text enthält im Ansatz, wie wir sehen werden, die entscheidenden Deutungen von Gen. 3, 7 durch die Kirchenväter, so den Hinweis auf die Süße der Feige, welche ihrerseits auf die *voluptates*[32] verweise, insbesondere auf die Geschlechtslust (*ideo circumcingunt, circa locum genitalium, quod instrumentum est maiorum negotiorum*).[33] Aus dem zweiten Aspekt (*ficus durus*, von den Blättern auf den bloßen Genitalien ver-

[29] Strack-Billerbeck IV 1125 (mit Parallelen); dazu jüngst H.-G. Leder, Arbor Scientiae, *ZNW* 52 (1961) 165ff. 173f. (über die Wirkung in der griech. Patristik).

[29a] Neben vielen Einzeluntersuchungen vgl. nur P. Heinisch, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese* (Alttest. Abh. 1–2) (Münster, 1908).

[30] Mitgeholfen haben dürfte ferner die in der Philosophie seit Empedokles (B 126) geläufige Vorstellung vom Leib als Gewand der Seele; dazu u.a. H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata* (München, 1959) 199ff.; J. Pépin, Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture, *Aug. Mag.* I (1954) 293–306; W. Seibel, *Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius* (München, 1958) 80–82. 104–108; W. Theiler, *Forsch. z. Neuplatonismus* (Berlin, 1966) 35f.

[31] p. 28 Aucher.

[32] Dieser Gedanke wird mitunter generell verstanden, so etwa bei Ambros. *De virg.* 1, 1, 3, wo *ficus* als *illecebrosa deliciarum prurigo mundi* gedeutet wird; weitere Texte bei Seibel a.O. 106.

[33] Besonders von der letzten Formulierung wäre wichtig zu wissen, wie der griechische Text gelautet hat.

standen) ließ sich der seit Irenäus erkennbare Gedanke der Buße und Strafe ableiten. Philon deutet offenbar mit *inter duplicem maerorem dolorosum, alterum puta incipientem et alterum supervenientem* den psychischen Vorgang der Dreistufigkeit eines Libidoerlebnisses an.[33a] Dabei soll, wie vor allem dann Irenäus und Augustin ausführen, die Bekleidung mit Feigenblättern für die Unwissenden ein Hinweis auf Sünde und entsprechende Bestrafung sein.

Doch sehen wir uns die wichtigsten Texte dazu näher an. Innerhalb längerer Ausführungen über die Erlösung des Menschen durch Christus und die dafür notwendigen Voraussetzungen betont Irenäus, daß auch Adam erlöst worden sei, weil er Einsicht und Reue gezeigt habe. Denn sogleich nach der Sünde habe er seine Reue bekannt, indem er sich mit Feigenblättern bedeckt habe *existentibus et aliis foliis multis, quae minus corpus eius vexare potuissent. condignum tamen inoboedientiae amictum fecit ... et retundens petulantem carnis impetum ... frenum continentiae sibi et uxori suae circumdedit.* Damit wolle er kundtun, er habe das Gewand der Heiligkeit verloren und erkenne, *quod sim dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus.*[34]

Dieser Text setzt sowohl die im oben zitierten Mihdrasch als auch bei Philon faßbare Tradition voraus und entwickelt dort gegebene Ansätze eigenwillig weiter. Das verraten Formulierungen wie *condignum inoboedientiae* und *et aliis multis, quae minus ... vexare.* Das Feigenblatt reizt kaum stärker die Haut als andere im Mittelmeerraum bekannte Blätter. Insofern formulierte Philon allgemeiner und richtiger im übertragenen Sinn, daß *ficus durus* den *dolor* der *libido* vor und nach der Erfüllung verdeutliche. Sowohl Philon als auch besonders der Mihdrasch-Text machen deutlich, daß die Wahl der Feigenblätter in erster Linie von der Strafe auf die konkrete Sünde der Wollust schließen lassen soll. Dies klingt noch in *condignum inoboedientiae* an, nun allerdings nur noch auf die Dokumentation der selbstgewählten Strafe bezogen. Diese Offenbarung der Schuld entsprach damaliger Pönitentialpraxis und ließ auch in der Formulierung des Irenäus bei der aufgezeigten Tradition der Symbolik kaum Zweifel daran, wie man sich die Sünde der Protoplasten vorzustellen hatte.[35]

[33a] Zur Illustration vgl. *PLM* V 99, Nr. 101 ed. Baehrens.

[34] *Adv. haer.* 3, 23, 5 p. 549 Stieren.

[35] Dieser Text ist also keineswegs rein antithetisch zu Formulierungen zu verstehen, die H. Koch, Die Feigenblätter der Stammeltern bei Irenäus und bei Tertullian und die

Ähnlich Hippolyt, der den auf die Übertretung hinweisenden Aspekt der Feigenblätter nachdrücklich betont, aber den Hinweis auf die Strafe unterläßt, so daß um so sicherer auf den Charakter der Sünde geschlossen werden darf, wie wir weiter unten aus einem Text des Methodios ersehen werden. Hippolyt schreibt:[36] „Φύλλα συκῆς ἐποίει ἑαυτῷ περιζώματα", σύμβολα τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων. φύλλον γὰρ συκῆς ἡνίκα ἂν τοῦ σώματος ἅψηται, κνησμονὴν παρέχει. αὐτὸς οὖν ἑαυτῷ προφήτης τῶν μελλόντων ἔλεγχον τῆς παραβάσεως τὴν κνησμονὴν δείκνυσιν.

Viel deutlicher interpretiert und erläutert damit gleichzeitig die bisher von Philon an zitierten Texte Methodios von Olympos. Er entwickelt seine Deutung an der Fabel von der Königswahl unter den Bäumen: dem Ölbaum, Feigenbaum, Weinstock und Dornstrauch. Methodios allegorisiert recht gewagt und läßt jeden Baum eine Gesetzgebung symbolisieren, die Gott den Menschen seit Christi Geburt gegeben habe.[37] Der Feigenbaum sei das Gebot aus dem Paradies: ἡ μὲν γὰρ συκῆ διὰ τὴν γλυκασίαν καὶ τὸν ὡραισμὸν[38] τὴν τρυφὴν τὴν πρὸ τῆς παραβάσεως ἐν παραδείσῳ τοῦ ἀνθρώπου παρίστησι γεγενημένην.[39] Aber wie bei allen Gesetzgebungen habe der Satan auch in diesem Falle ein Gegenbild geschaffen τὴν γύμνωσιν καλύψαι πείσας τοῦ σώματος πετάλοις συκῆς, ὅ ἐστι διὰ τὸ κνησμῶδες τρυφῇ φιληδόνῳ.[40] Auch Methodios spricht wie Irenäus und Hippolyt von τὸ κνησμῶδες (*vexare*, κνησμονή), sagt aber ganz konkret „wegen des Juckens mit wollüstiger Wonne".[41] An der sexuellen Deutung ist nicht zu zweifeln.

In eine ähnliche Richtung weisen Zeugnisse der lateinischen Väter. In erster Linie ist hier Tertullian zu nennen,[42] der *Pud.* 6, 15 mit aller Deutlichkeit ausspricht, daß sich Adam und Eva mit den Feigenblättern die Wollust angezogen haben, bis Christus kam, um das Fleisch des Menschen statt mit dem Laub der Zügellosigkeit mit den Blüten der Heiligkeit zu

---

Nachwirkung ihrer Erklärungen, *Theol. Stud. u. Krit.* 105 (1933) 39–50, besonders aus Tertullian zitiert. Zu diesen Texten s. im folgenden. Koch hat die voraufgehende Tradition nicht beachtet.

[36] *Ad* Gen. 3, 7 p. 53 Achelis.

[37] In der 10. Rede des Symposions p. 123, 19ff. Bonwetsch.

[38] Vgl. Philon *In Gen.* XLI p. 28 Aucher: *quia suavior est ficulneus fructus et gustui iucundus.*

[39] p. 124, 4–6; cf. 126, 22f. Bonwetsch.

[40] p. 126, 24–26 Bonwetsch.

[41] Übers. v. L. Fendt.

[42] Dazu H. Koch a.O. u. J. H. Waszink, Komm. zu *De anima* (Amsterdam, 1947) 436f.

schmücken.[43] *Adhuc in Adam deputabatur cum suo vitio, facile quod speciosum viderat concupiscens et ad inferiora respiciens et de ficulneis foliis pruriginem retinens. Inhaerebat usquequaque libidinis virus ... At ubi sermo Dei descendit in carnem ... et sermo caro factus ... quae non lasciviae frondibus, sed sanctimoniae floribus praecingeretur.*

Diese Eindeutigkeit wird bestätigt durch *De an.* 38, 2. Seit Adam und Eva *ex agnitione boni et mali pudenda tegere senserunt ... ab his annis et suffusior et vestitior sexus est, et concupiscentia ... et fines suos ad instar ficulneae contagionis prurigine*[44] *accingit ...*

Angesichts dieser geläufigen Vorstellungen wird man bei den späteren lateinischen Vätern nicht von unmittelbarem Einfluß Tertullians[45] oder eines anderen Autors sprechen wollen, so z.B. nicht bei Hieronymus, *Epist.* 22, 19, wo er die Ehe hinter die Jungfräulichkeit einordnet und etwas abfällig diesen status der Zeit zuweist *post paradisum et nuditatem, et ficus folia auspicantia pruriginem nuptiarum.* Die Feigenblätter fordern also die wollüstige Gier nach der Ehe heraus.

Dies gilt besonders für Euagrius, *Alterc.*,[46] wo in dem Streit zwischen dem Juden Simon und dem Christen Theophilus der Jude den Christen fragt: *Quid de ficulneis dicturus es, vel quibus argumentis tractatibus tuis probabis ficum peccatum non esse, cum, quando protoplastus Adam in transgressione sua folia ficus pudenda contexit, quae fuit prurigo et amaritudo peccati.* Nach der Meinung des Juden also weisen die Feigenblätter Adams auf die ganz bestimmte Sünde der Wollust hin. Und wenn er zusätzlich von der *amaritudo peccati* spricht, so ist damit erwiesen, daß seine Erklärung in die von Philon[47] ausgehende Linie einzuordnen ist, der seinerseits vom *maeror dolorosus* und vom *dolere* wegen der *voluptates* sprach, die in den *folia ficus* symbolisiert seien.

Kehren wir nun zu den oben (S. 260) erläuterten Texten Augustins über die *folia ficus* im Paradies zurück, so werden die dort getroffenen Feststellungen nachdrücklich bestätigt, nämlich daß Augustin in *Sermo* 69, 3–4 die Feigenblätter sexuell ausdeutet und die Berufung des Nathanael, den Christus *sub arbore fici* sah, in erster Linie als Befreiung von der

---

[43] Dazu vgl. man die Vorstellung vom Leib als Gewand der Seele, die bei der Interpretation von Gen. 3, 7 und besonders von 3, 21 aus der Philosophie übertragen wurde; Lit. s. Anm. 30.

[44] Die Sicherung dieser Lesart bei Koch a.O. 44f. und Waszink a.O. 436.

[45] Vgl. Koch a.O. 45; Waszink a.O. 436.

[46] p. 31, 4ff. Bratke.

[47] Zu eng Koch a.O. 48f.

sexuellen Begierde verstand. Bei der geläufigen Tradition konnte er sicher damit rechnen, daß ihn Zuhörer bzw. Leser verstanden.

Jetzt darf aber auch mit größter Sicherheit gefolgert werden, daß das Niederwerfen Augustins unter den Feigenbaum in *Conf.* VIII als eine ebensolche Befreiung zu verstehen ist. Dieses Zeichen hat einen ganz ähnlichen protreptischen Sinn, wie ihn Augustinus *De Gen. ad litt.* 11, 32 (s. oben S. 260) in dem Anlegen der Feigenblätter sieht.[48] Man lese den Text nun mit Blick auf Philon und Irenäus „... Ich glaube nicht, daß sie sich etwas dabei gedacht haben,[49] als sie sich anschickten, gerade mit diesen Blättern ihre wollüstigen Glieder zu bedecken. In ihrer Verwirrung trieb sie vielmehr ein geheimer Instinkt, um die Bedeutung ihrer Bestrafung auch Unwissenden kundzutun, einer Bestrafung, die den Sünder durch die Tat überführt und den Leser durch die Beschreibung belehrt".[50]

IV

Augustin versteht seine *Confessiones* u.a. als Exemplum und damit als Paränese für den Leser. Dies gilt ganz besonders für die unmittelbare Schilderung der Bekehrung im achten Buch. So soll auch das Niederwerfen unter den Feigenbaum einerseits, im Sinne seiner *confessio*, ein Bekenntnis zu der Sünde sein, die ihn bis 386 unbarmherzig in ihren Fängen hielt, andererseits aber auch dem Leser verständlich machen, daß er nun die Fesseln des sexuellen Verfallenseins gebrochen habe. Dies möge nun noch eine kurze Analyse des achten Buches der *Confessiones* erhärten.

Pierre Courcelle hat in seinem zweiten Buch über die *Confessiones*[50a] den Leser aufgefordert, für die Beurteilung der Gartenszene von Mailand nicht bloß auf den engsten Textzusammenhang zu achten, sondern auf die ganze zweite Hälfte des achten Buches. Ich möchte dies für unsere Erwägungen insofern erweitern, als ich meine, daß man das ganze Buch ins Auge fassen müßte.

Gibt doch Augustin gerade im Eingang dieses Buches mit Nachdruck zu erkennen, daß er die hier dargestellte Konversion als Exempel und Ansporn für andere darstellt: *Deus meus, recorder in gratiarum actione*

---

[48] Man vgl. auch Aug. *Tract. Joann.* 7, 21.

[49] Insofern weicht Augustin von Philon und Irenäus ab.

[50] Übers. v. C.J. Perl (von mir leicht modifiziert). Zum letzten Satz vgl. Courcelle, *Les Confessions* (1963) 109.

[50a] *Les Confessions* (1963) 12.

tibi et confitear misericordias tuas super me ... ‚Dirupisti vincula mea: sacrificem tibi sacrificium laudis' (Ps. 115, 16f.). *Quomodo diripuisti ea, narrabo, et dicent omnes, qui adorent te, cum audient haec: benedictus dominus ...*[51] Das Protreptische des Geschehens wird dann im 4. Kapitel mehrfach betont. Wenn die vorbildhaften Männer weniger bekannt seien, herrsche weniger Freude darüber. *Deinde quod multis noti, multis sunt auctoritati ad salutem et multis praeeunt secuturis.*[52] Weiter heißt es, als ihm Simplician den Bericht von der Bekehrung des Victorinus gegeben habe, sei er von Eifer entbrannt *ad imitandum: ad hoc enim et ille narraverat.*

Diese Konversion stellt Augustinus im achten Buch als die Befreiung von einer Fessel[52a] dar. Schon in der Einleitung des Buches dankt er Gott mit den Worten des Psalmisten: *Dirupisti ... vincula mea* (Ps. 115, 16f.) und fügt hinzu: *Quomodo diripuisti ea, narrabo.*[53] Oder er schreibt, obwohl er der *perceptio veritatis* schon gewiß gewesen sei, habe er sich noch an die Erde gefesselt gesehen und sich geweigert, Gott zu dienen und von allen Fesseln frei zu werden: *Ego autem adhuc terra obligatus militare tibi recusabam et inpedimentis omnibus sic timebam expediri.*[54] Denn *ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo.*[55] Von dieser *consuetudo peccati*[56] habe er sich also trotz der *perceptio veritatis* nicht befreien können.

Diese *consuetudo peccati* wird aber von Augustin so oft und so eindringlich konkretisiert, daß darüber keine Zweifel möglich sind. Es ist das Verfallensein an die sexuelle Begier, das ihn noch immer an der letzten, d.h. geistigen Hingabe an Gott hindert. Dieser innere Kampf[57] der Befreiung zieht sich wie ein roter Faden durch das achte Buch. Die Texte seien in der Abfolge des Buches hier vorgeführt:

Sed adhuc tenaciter conligabar ex femina, nec me prohibebat apostolus coniugari, quamvis exhortaretur ad melius maxime volens omnes homines sic esse, ut ipse erat. Sed ego infirmior eligebam molliorem locum et propter

---

[51] 8, 1, 1.

[52] Man vgl. damit den Eingang und den Schluß der *Vita Antonii* von Athanasius.

[52a] Cf. *C. Acad.* 2, 2, 4 *a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi.*

[53] 8, 1, 1; im folgenden sind die Analysen und Deutungen des achten Buches von Courcelle u. Bolgiani immer vorausgesetzt.

[54] 8, 5, 11.

[55] 8, 5, 10.

[56] Dazu vgl. Bolgiani a.O. 53–80. 92ff., der aber nicht zu der von Augustin so konkret und nachdrücklich verstandenen *consuetudo peccati* vorstößt; dazu vgl. das Folgende.

[57] Vgl. dazu 8, 3, 7; 8, 8, 19; 8, 11, 27.

hoc unum volvebar in ceteris languidus et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus, quas nolebam pati, congruere cogebar vitae coniugali, cui deditus obstringebar.[58] So schreibt er in seiner Confessio vor Gott im Eingang des Buches. Allem habe er entsagen können, der Hoffnung auf Ruhm und Geld, nur diese eine Fessel habe ihn nicht freigegeben.

Dies klingt generell in 5, 10, 5, 11 und 5, 12 an und wird mit ähnlichen Worten wie im Eingang erneut als Anliegen des Berichts aufgenommen: *Et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar,* et *saecularium negotiorum servitute quemadmodum exemeris, narrabo et confitebor nomini tuo, domine, adiutor meus et redemptor meus* (Ps. 53, 8; 18, 15).[59] Dies also ist die Aufgabe des achten Buches, das in der Szene unter dem Feigenbaum gipfelt.

Zur Sprengung dieser Fessel ermunterte ihn das Beispiel der anderen,[60] die Welt und Ehe entsagen konnten, während er, obwohl seit zwölf Jahren durch Ciceros *Hortensius* zum Streben nach der Weisheit angespornt, sich nicht zu lösen vermochte: *At ego adulescens miser valde, miser in exordio ipsius adulescentiae etiam petieram a te castitatem et dixeram: ‚Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo.' Timebam enim, ne me cito exaudias et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam exstingui.*[61]

All dies bedachte er, als Pontician ihm das Beispiel der anderen vor Augen hielt, in seinem Innern, in dem ein gewaltiger Kampf anhob: *Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo.*[62] Und verstört an Geist und Miene schrie er auf seinen Freund Alypius ein: *‚Quid patimur? Quid est hoc, quod audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine.'*

Gepackt von diesem inneren Aufruhr stürmte er in den Garten, um sich zu lösen von dieser so beklagten, aber hartnäckigen Fessel der *libido carnis*, die ihn vom letzten Höhenflug des Geistes, d.h. der vollen Hingabe an Gott fernhielt. Nur dies kann als Sinn der Gartenszene verstanden werden. Ihr Höhepunkt wird eingeleitet durch das unbestritten literarisch gefärbte und der Form nach traditionelle Werben der personifizierten

---

[58] 8, 1, 2.
[59] 8, 6, 13.
[60] 8, 6, 15ff.
[61] 8, 7, 17.
[62] 8, 8, 19; s. Parallelen in Anm. 57.

Vanitates und der *casta Constantia.*[63] *Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam.*

Nach der bisherigen Analyse und nach dem berechtigten Hinweis von Courcelle[64] auf den erotischen Sinn von *amicae* darf als gewiß gelten, daß damit die Fesseln der sexuellen Leidenschaften gemeint sind, die ihn am Gewand seiner Sinnlichkeit zupften und ihm ihre Verlockungen und Erinnerungen zuflüsterten: *quas sordes suggerebant, quae dedecora,* ruft Augustin seinem Gott zu. Sie hatten ihn gedrängt und so gleichsam *retardabant cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta: ‚Putasne sine istis poteris?'*[65]

Diese Deutung der *Vanitates* und *antiquae amicae* wird vollends erhärtet dadurch, daß als Antipodin sodann auf dem Weg, den Augustin zu gehen zittert, die *casta dignitas Continentiae* erscheint, *serena ... honeste blandiens, ut venirem et non dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae,*[66] *ibi iuventus multa et omnis aetas et graves viduae et virgines anus, et in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, domine.*[67]

Diese vielen Vorbilder der Reinheit mir vor Augen haltend, berichtet Augustin, fuhr die *Continentia* fort, mich von der Fessel zu befreien: *obsurdesce adversus immunda illa membra...*[68]

Und aufgewühlt von dieser Begegnung, die Augustin selbst als *controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum* und als *a fundo arcano alta consideratio*[69] deutet, wirft er sich unter den Feigenbaum: *Ego sub quadam fici arbore stravi me nescioquomodo et dimisi habenas lacrimis,* und es brachen Ströme aus meinen Augen hervor, ein Dir, o Herr, willkommenes Opfer. Und ich redete zu Dir etwa mit folgenden Worten: Wie lange noch Herr, Herr, bis zu welchem Ende wirst du mir zürnen? *Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum. Sentiebam*

---

[63] 8, 11, 26ff. Das Einzelne bei Courcelle, *Recherches* 192, und *Les Confessions* (1963) 132ff.

[64] *Les Confessions* (1963) 134, Anm. 1.

[65] 8, 11, 26.

[66] Zur wichtigen Deutung von *pueri* und *puellae* s. Courcelle, *Les Confessions* (1963) 183ff., die in der Feststellung gipfelt: „Je ne puis donc considérer le *puer an puella* du ‚*Tolle lege*' que comme l'un des *pueri et puellae* ‚continents' bienhereux de la page précédente."

[67] 8, 11, 27.

[68] 8, 11, 27.

[69] 8, 11, 27. 28.

enim eis me teneri ... Wie lange noch, wie lange noch soll gelten ‚*cras et cras*'? Warum nicht sogleich, warum nicht in dieser Stunde das Ende meiner Schande?[70]

Auch diese Szene kann nach dem Vorhergehenden nur symbolisch verstanden werden und zwar auf dem dargestellten Hintergrund nur als Bekenntnis zur einzigen Sünde, die ihn noch in Fesseln hielt, und als Befreiung davon. In der Reue darüber wird er davon erlöst und wie Nathanael unter dem Feigenbaum zur wahren Liebe berufen.

Diese Auffassung fordern auch die abschließenden Ausführungen des Buches. Nach der Ermunterung des ‚*tolle, lege*' fällt das Auge Augustins ausgerechnet auf Röm. 13, 13f., einen Text, der zwar generell die *voluptas carnea*, aber im besonderen die *in cubilibus et impudiciis*, anprangert und vor der *carnis providentia in concupiscentiis* warnt.[71] Schließlich wird dies unterstrichen durch die letzte Szene des Buches, die zeigt, mit welcher Sorgfalt und Geschlossenheit Augustin die zentrale Intention dieses Buches dem Leser vor Augen führt. Augustin berichtet der Mutter seine Befreiung. Diese jubelt und frohlockt.[72] Sie preise Gott, weil dieser ihren Sohn zu sich hin gewandelt hat, *ut nec uxorem quaererem* ... Und ihre Trauer habe sich in Freude gewandelt, *uberius, quam voluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat.*[73]

Die Befreiung von den geschlechtlichen Verstrickungen, deren Ausmaß[74] zu schildern Augustin nicht müde wurde, als Voraussetzung eines wahren, d.h. geistigen Lebens,[75] war das zentrale Anliegen des achten Buches. Diese *grandis rixa interioris domus suae*[76] wurde genährt durch neuplatonischen Intellektualismus und christliche Askese. Sie gipfelte in einer *conversio ad intelligibilia et immortalia.* Augustin hat sie mit großer Kenntnis der literarischen Tradition in sorgsam gewählten Bildern verständlich gemacht. Eines dieser Bilder sollte hier aus dem literarischen Zusammenhang und aus Augustin selbst gedeutet werden.

Giessen, Diezstrasse 15

[70] 8, 12, 28.

[71] 8, 12, 29.

[72] Dies ist ein offensichtlicher Bezug auf den Eingang des Buches, in dem Augustin den Bericht über seine Bekehrung in dieser Intention eröffnet.

[73] 8, 12, 30.

[74] Vgl. auch das freimütige Bekenntnis in *Sol.* 1, 14, 25; *Conf.* 2, 1ff.; 6, 15, 25.

[75] Vgl. *Sol.* 1, 10, 17; *Ord.* 2, 8, 25, sowie J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus* (Paderborn, 1962) 310ff., wo jedoch der Einfluß des Neuplatonismus und der frühchristlichen Askese nicht berücksichtigt ist.

[76] *Conf.* 8, 8, 19.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 272–286; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

TEXTKRITISCHE BEMERKUNGEN ZUR PHILOSOPHIAE CONSOLATIO DES BOETHIUS

VON

HERMANN TRAENKLE

In den letzten Jahrzehnten ist für das Verständnis der *Philosophiae Consolatio* des Boethius mancherlei geschehen und auch in der Gestaltung ihres Textes haben sie ernsthafte Fortschritte gebracht. W. Weinbergers 1934 erschienene Ausgabe im Wiener Corpus (CSEL 67) ist die erste, die auf systematischem Handschriftenstudium beruht und eine etwas breitere Kenntnis der außerordentlich reichen Überlieferung vermittelt. Nach Weinberger haben sich vor allem K. Büchner[1] und L. Bieler[2] auf diesem Gebiet hervorgetan. Der eine hat für eine bessere Gliederung des Textes im Großen und Kleinen gesorgt, der andere unsere im Vergleich zum vorhandenen Bestand immer noch schmale Kenntnis der Handschriften über Weinberger hinaus erweitert. Daneben haben beide wertvolle Beiträge zur Verbesserung des Wortlautes im einzelnen geliefert. Gerade in dieser Hinsicht freilich bleibt noch viel zu leisten. Ein Lieblingsbuch des Mittelalters, hat die Consolatio seit der Renaissance viel von ihrem alten Ansehen eingebüßt. Von den klassischen Philologen wurde sie lange Zeit recht stiefmütterlich behandelt und die großen Kritiker des 16., 17. und 18. Jahrhunderts haben sich kaum um sie gekümmert.[3] So wurde mancherlei Verwunderliches, ja Unverständliches von Ausgabe zu Aus-

[1] Ausgabe, Heidelberg 1947, 1960²; Übersetzung, Leipzig 1943. Vgl. ferner vom selben Verf.: Bemerkungen zum Text der Consolatio Philosophiae des Boethius, *Hermes* 75 (1940) 279ff.

[2] Ausgabe im Corpus Christianorum, Series Latina XCIV, Turnhout 1957. Vgl. ferner vom selben Verf.: Textkritische Nachlese zu Boethius' De Philosophiae consolatione, *Wiener Stud.* 54 (1936) 128ff.; Vorbemerkungen zu einer Neuausgabe der Consolatio des Boethius, *Wiener Stud.* 70 (1957) 11ff.

[3] Die m.W. einzige Konjektur, die Bentley zum Text der Consolatio beigesteuert hat (zu Hor. *serm.* 2,5,59: *differt* statt *refert* in 5,3,25 *aut quid hoc refert vaticinio illo ridiculo Tiresiae?*), wird von den Herausgebern allgemein abgelehnt – mit Recht, wie E. Löfstedt, *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax* (Lund 1936) 106f. gezeigt hat. Sein Beitrag hätte eine Erwähnung in den Apparaten der neuesten Ausgaben verdient, da erst er die Stellen beigebracht hat, die geeignet sind, den überlieferten Wortlaut zu rechtfertigen (Tert. *pall.* 4,2; Paul. *digest.* 33,7,18,3).

gabe bis in unsere Tage hinein weitergeschleppt. Zudem hat hier wie in manchen anderen Fällen die zunehmende Erforschung der Hss. seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einer seltsamen Trübung des Sinnes für das sprachlich Mögliche und Angemessene geführt: Weinberger hat in der Wahl der Lesarten keine recht glückliche Hand gehabt und sich – wie schon vor ihm Peiper[4] – allzu sehr auf gewisse besonders zuverlässig scheinende Hss. verlassen. Das dadurch angerichtete Unheil haben die nachfolgenden Herausgeber nicht in allen Fällen wieder gutgemacht.

Ziel der vorliegenden Bemerkungen ist es, ein wenig zur Lösung jener zahlreichen mit der Gestaltung des Wortlauts im einzelnen verbundenen Fragen beizutragen. Ausgegangen ist dabei stets von der Gestalt, in der Bieler das Werk vorgelegt hat. Wo Büchners Text von dem seinen abweicht, wird das ausdrücklich erwähnt. Auch Paragraphenzählung und Handschriftensiglen sind der Bieler'schen Ausgabe entnommen.

1,1,3f. *vestes erant tenuissimis filis ... perfectae ...; quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae vetustatis obduxerat. harum in extremo margine* Π *Graecum, in supremo vero* Θ *legebatur intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus.* Der Sinn fordert hier eindeutig das von den Hss. T^{c}VM^{c}NE Hib. Vind. gebotene und für den Text des Planudes zu erschließende *inter*:[5] Die Stufen verliefen vom einen zum anderen Buchstaben; ihre Darstellung war also *zwischen* diese eingewoben. Durch *in* würde das nicht oder nur unzureichend zum Ausdruck kommen. Nebenbei sei angemerkt, daß die Verbindung *fumosas imagines* eine Cicero- oder Senecareminiszenz darstellt. Vgl. Cic. *Pis.* 1,1 *obrepsisti ad honores errore hominum, commendatione fumosarum imaginum, quarum simile habes nihil praeter colorem;* Sen. *epist.* 44,5 *non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus.*[6] Daraus geht hervor, daß Boethius nicht, wie es nach der Wiedergabe der meisten Übersetzungen scheinen könnte,[7] an Gemälde denkt, sondern vielmehr an wächserne Ahnenbilder.

1,4,19 *itane nihil fortunam puduit si minus accusatae innocentiae at accusantium vilitas*? Während die Herausgeber hier in älterer Zeit

[4] Ausgabe, Leipzig 1871.

[5] So bereits F. Klingner, *De Boethii Consolatione Philosophiae* (Berlin, 1921) 2 Anm. 1.

[6] Vgl. Nisbet zu Cic. *Pis.* 1,1.

[7] Vgl. z.B. Scheven, Stewart und Büchner.

mit Glareanus *vilitatis* zu schreiben pflegten, sind sie seit Weinberger zur Überlieferung zurückgekehrt, offenbar im Vertrauen auf das, was A. Engelbrecht zu ihrer Rechtfertigung vorgebracht hatte.[8] Doch sind die von ihm angeführten Vergleichsstellen[9] weit harmloser als der vorliegende Satz, und zwar aus zwei Gründen: Einmal ist in ihnen der Parallelismus der Glieder weniger streng durchgeführt und außerdem sind dort jeweils beide der abwechselnd gebrauchten Konstruktionen gängig, während sich bis jetzt für die Verbindung von *pudet* mit dem Nominativ aus dem Bereich des Spätlateinischen[10] kein weiteres Beispiel hat finden lassen[11] – lediglich im Falle von *paenitet* ist derartiges belegbar.[12] So scheint es ratsam zu *vilitatis* zurückzukehren, zumal es eine einwandfreie Klausel ergibt.[13]

1,4,32 *cum rex avidus exitii communis maiestatis crimen in Albinum delatae ad cunctum senatus ordinem transferre moliretur.* In der vorliegenden Form ist der Satz unverständlich. Natürlich muß mit T^{c}M^{c}NE Hib. Vind., dem Text des Notker und der Vorlage des Planudes *delatum* geschrieben werden: Der König versuchte, das dem Albinus angelastete[14] Vergehen einer Majestätsverletzung (nicht: das Vergehen, das darin bestand, dem Albinus eine Majestätsverletzung angelastet zu haben) auf den ganzen Senat zu übertragen.

1,m.5,37 *periuria, nil nocet ipsis*
fraus mendaci compta colore.
sed cum libuit viribus uti,
quos innumeri metuunt populi
summos gaudet subdere reges.

Nach unserer gegenwärtigen Kenntnis der Überlieferung muß es als ganz ungewiß gelten, ob *gaudet* mehr ist als der Sonderfehler einer einzigen

---

[8] Die Consolatio Philosophiae des Boethius, *SBer. Wien* 1902, 25.

[9] 2,7,17 *etenim finitis ad se invicem fuerit quaedam, infiniti vero atque finiti nulla umquam poterit esse collatio* und 2,5,23 *verum ... illud est permultis eos indigere qui permulta possideant, contraque minimum qui abundantium suam naturae necessitate... metiantur.*

[10] Aus früherer Zeit lediglich Caecil. 166 *pudebat ... commemoramentum stupri.*

[11] *pudet* mit Gen. bei Boethius: *cons.* 2,m.7,6 und 3,12,23.

[12] Cassiod. *var.* 10,26,3; Coripp. *Ioh.* 2,364; 4,210; 6,90.

[13] Vgl. Crusius-Rubenbauer 135 und 137.

[14] Zu dem besonderen Gebrauch von *deferre* vgl. *Thes.l.L.* V,1,320,71 s.v. Dort sind folgende Beispiele angeführt: Petron 132,14 *qui offenderunt saepe digitos, quicquid doloris habent in pedes deferunt*; Cassiod. *Didym. in Iacob.* p. 1752^{a} *cum ergo cuncta dei providentiae deferantur.* Die Boethiusstelle wäre hinzuzufügen.

Hs.: Es steht nur in K und selbst dort ist es zu *gaudent* verbessert, was auch von allen übrigen uns bekannten Hss. geboten wird. Man müßte also starke Gründe haben, wenn man es in den Text setzen wollte. Als zugehöriges Subjekt wäre lediglich *fraus* denkbar. Bei der Art, wie in dem vorliegenden Gedicht Abstrakta als handelnde Subjekte eingeführt sind,[15] wäre das gewiß nicht unmöglich. Trotzdem macht es an dieser Stelle Schwierigkeiten und man kommt erst nach längerem Nachdenken darauf. Der Grund liegt darin, daß hier durch das *ipsis* von V.37 (= iis ipsis, qui periuria et fraudem committunt)[16] der Gedanke auf die Personen, die sich betrügerischer Machenschaften bedienen, gelenkt wird, wie überhaupt der Gedankengang des Abschnittes von V.28 an auf dem Gegensatz von Menschen, der *nocentes* und *innocentes*, beruht. *gaudent* wird also nicht nur durch den Bestand der Überlieferung empfohlen, es ist auch dem Sinn der zitierten Stelle eher gemäß.

2,1,2 *si penitus aegritudinis tuae causas habitumque cognovi, fortunae prioris affectu desiderioque tabescis; ea tantum animi tui sicuti tibi fingis mutata pervertit.* Die Bemerkung, der vermeintliche Wechsel des Glücks[17] habe „so viel vom Geiste" des Eingekerkerten in Verwirrung gebracht, ist schwerlich sinnvoll. Die Verbindung *tantum animi tui* kann kaum von Boethius stammen. Aber auch das von einigen Hss. (V in ras. A ante corr. b. Eins. Trev. Goth. und der Vorlage des Planudes) an Stelle von *tantum* gebotene *statum* befriedigt nicht. Die jeweiligen „Zustände" des Geistes sind erst die Folge seiner Veränderungen.[18] Zudem spricht der Befund der Überlieferung für einen sekundären Versuch, die Stelle in Ordnung zu bringen. Ob man nicht *animi tui* durch *animum tuum* ersetzen sollte? „Der vermeintliche Wechsel des Glückes lediglich ist es, der deinen Geist in Verwirrung gebracht hat." – Zu der eigentümlich verschränkten Stellung der Glieder in diesem Satz sei bemerkt, daß sie für die Consolatio des Boethius nicht außergewöhnlich ist. Vgl. etwa 3,6,7 *videtur namque esse nobilitas quaedam de meritis veniens laus*

---

[15] Vgl. vor allem 31f. *perversi resident celso/ mores solio* und 34f. *latet obscuris condita virtus/ clara tenebris.*

[16] Dieser Gebrauch von *ipse* („refertur ad latentem personae agentis notionem") ist durch Madvig zu Cic. *fin.* 1,67 und Nägelsbach, *Stilistik*[9] 396 erläutert worden.

[17] *sicuti tibi fingis* ist doch wohl mit *mutata* zusammenzunehmen (anders Büchner, Übers. S. 24, der es mit *pervertit* verbindet). Diese Einschränkung stimmt mit dem überein, was die Philosophia im zweiten Buch lehrt, daß nämlich dieser Wechsel der Fortuna gerade zu ihrem Wesen gehört.

[18] *status* in diesem Sinne bereits 1,6,1 *paterisne me pauculis rogationibus statum tuae mentis attingere atque temptare?*

parentum; 3,10,7 *communis humanorum conceptio probat animorum*; 3,12,4 *quisbusque in hoc rationibus accedam, breviter exponam*; 4,3,2 *uti currendi in stadio, propter quam curritur, iacet praemium corona*; 4,16,13 *immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam.*[19]

2,m.1 *Haec cum superba verterit vices dextra*
et aestuantis more fertur Euripi,
dudum tremendos saeva proterit reges
humilemque victi sublevat fallax vultum.
non illa miseros audit aut curat fletus
ultroque gemitus, dura quos fecit, ridet.
sic illa ludit, sic suas probat vires
magnumque subitis monstrat ostentum, si quis
visatur una stratus ac felix hora.

Das vorliegende Gedicht auf Fortuna bereitet den Erklärern an zwei Stellen Schwierigkeiten, in V.2 und V.8. Hier wie dort weichen die beiden letzten Ausgaben voneinander ab. Am Anfang von V.2 schreibt Büchner mit T^{c}L^{c}M Bamb. (?) Bern. (?) b und Notkers Text *exaestuantis*, womit zusammenhängt, daß er bereits vor diesem Wort den Hauptsatz beginnen läßt. Metrische Erwägungen waren es offenbar, die ihn zu diesem Vorgehen bestimmt haben.[20] Indes können diese den Ausschlag nicht geben, wie ein Blick auf das zweite Gedicht in Choliamben, das in der Consolatio steht (3,m.11), zeigt: Dort beginnen von insgesamt 16 Versen immerhin drei jambisch.[21] Mit mehr Recht könnte man auf den sprachlichen Anstoß verweisen, der sich ergibt, wenn man *cum ... verterit ... et ... fertur* verbindet. Ein derart harter Moduswechsel wäre in der Consolatio einzigartig. Zwar hat ihn Engelbrecht[22] zu rechtfertigen versucht, doch kommt keines der von ihm sonst genannten Beispiele unserer Stelle hinreichend nahe, da in keinem sich der Wechsel bei kopulativer Verbindung innerhalb eines Nebensatzes findet. Und ist nicht die jähe Gewalttätigkeit, mit der Fortuna vorgeht, wenn sie die Lose wechselt, so daß man sie mit dem Euripus vergleichen kann,[23] das Thema unseres

[19] Vgl. Bieler, *WStud.* 5 (1936) 139, ferner allgemein zu dieser Erscheinung Hofmann-Szantyr 691.

[20] Ausg. S. 114: „metri causa praeferendum."

[21] Vgl. vor allem V.12 *quod excitatur ventilante doctrina.*

[22] A.O. 29ff., vor allem 31.

[23] Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. ist der Vergleich wankelmütiger und wetterwendischer Menschen mit dem Euripus in der griechischen Literatur verbreitet (vgl.

Gedichtes? Sollte dieses im zweiten Glied eines Nebensatzes genannt sein? Man wird sich also für die von Büchner bevorzugte Lesart zu entscheiden haben. Nach *Euripi* wäre dann freilich kein Komma zu setzen, sondern Doppelpunkt. In den Versen 3 und 4 wird die in V.2 ausgesprochene Behauptung expliziert.

An der zweiten Stelle bietet die Überlieferung einhellig *suis*, was keinesfalls von Boethius stammen kann. Der Herausgeber ist also, falls er nicht Kreuze setzen will, gezwungen seine Zuflucht zu irgendwelchen Verbesserungsvorschlägen zu nehmen. An solchen besteht seit langem ein reichliches Angebot,[24] doch ist ihre Qualität so bescheiden, daß die letzten Herausgeber es verzogen, eigene Versuche in den Text zu setzen, Bieler *subitis*[25] und Büchner *tristis*.[26] Weder das eine noch das andere paßt so recht in den Zusammenhang. Daß Fortuna „finster ein großes Schaustück vorweist", fügt sich schwerlich in eine Stelle, wo vom triumphierenden Lachen der Gottheit die Rede ist, und *subitis* nimmt in lästiger Weise den Inhalt des folgenden *si*-Satzes vorweg. Man wird sich nur dann mit einem von diesen Versuchen halbwegs abfinden wollen, wenn man von der stillschweigenden Voraussetzung ausgeht, daß das Wort, das ursprünglich an Stelle von *suis* stand, ebenso wie dieses auf *-is* endete. Gerade das ist aber keineswegs notwendig. Überlegt man – zunächst ohne Rücksicht auf metrische, stilistische oder paläographische Erwägungen – welcher Begriff denn am ehesten durch den Gedankengang der ganzen Stelle gefordert sei, so wird sich folgendes aufdrängen: „Sie zeigt es ‹*voller Stolz*, oder: *voller Freude*› als großes Schaustück vor, wenn man einen in Verlauf einer Stunde als daniederliegend und glücklich sehen kann." Davon ausgehend schlage ich vor, *gaudens* an die Stelle von *suis* zu setzen. Zwei Tatsachen seien angeführt, um dies zu stützen: 1) In dem auf das vorliegende Gedicht folgenden Prosaabschnitt läßt Philosophia die

---

neben den gängigen Lexica Pease zu Cic. *nat. deor.* 3,24). Im Spätgriechischen hat das geradezu zu einer sprichwörtlichen Gleichsetzung geführt. Vgl. Libanios *epist.* 618,1 Förster μή με νομίσῃς Εὔριπον, Theodoret *hist. eccl.* 2,3,6 κατιδὼν δὲ Εὔριπον τοῦ Κωνσταντίου τὴν γνώμην. In diesem Sinne wird im Sudalexicon A 2536 (cf. T 1234) die Wendung Τύχη Εὔριπος überliefert. Die Boethiusstelle unterscheidet sich insofern von der gängigen Verwendung dieses Vergleiches, als es bei ihm nicht so sehr um die Leichtigkeit des Wechsels geht als vielmehr um seine Heftigkeit.

[24] Vgl. den Apparat von Peipers Ausgabe. Engelbrechts *suae vis* (a.O. 56f.), das Weinberger übernommen hat, ist von Klingner, *Gnomon* 16 (1940) 30 (= *Studien zur griech. u. röm. Lit.* 694) mit vollem Recht zurückgewiesen worden.

[25] *WStud.* 70 (1957) 17, indem er zugleich den *WStud.* 54 (1936) 138 gemachten Vorschlag *sanis* zurückzog.

[26] *Hermes* 75 (1940) 292f.

Fortuna sagen (2,2,9): *haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis summa infimis mutare gaudemus.* In diese Sätze sind, wie man längst bemerkt hat,[27] die Formulierungen zweier Horazstrophen, in denen von Fortuna die Rede ist, eingegangen: *carm.* 3,29,49 ff.

Fortuna saevo laeta negotio et
ludum insolentem ludere pertinax
transmutat incertos honores,
nunc mihi, nunc alii benigna.

und *carm.* 1,34,12 ff.

valet ima summis
mutare et insignem attenuat deus
obscura promens: hinc apicem rapax
Fortuna cum stridore acuto
sustulit, hic posuisse gaudet.

Gedanken und Formulierungen der gleichen Strophen sind aber, was bisher nicht beachtet zu sein scheint, auch bei dem vorausgehenden Gedicht im Spiel. Besonders deutlich is das bei V.7 *sic illa ludit.*[28] Es ist deshalb eine naheliegende Annahme, hier habe auch der Begriff *gaudere* seinen Platz gehabt. 2) Daß jemand etwas voller Freude tut, wird in der lateinischen Dichtung gerne durch das Partizip von *gaudere* ausgedrückt: Vgl. etwa Virg. *Aen.* 8,702 *scissa gaudens vadit Discordia palla*;[29] Ovid *epist. ex Po.* 4,9,23 *aspicerem gaudens*; Sen. *Thy.* 278 *liberos avidus pater gaudensque laceret*; Val. Fl. 2,135 (sc. Fama) *gaudens defertur in urbem.*

2,2,5 *nunc mihi retrahere manum libet: habes gratiam velut usus alienis, non habes ius querelae tamquam prorsus tua perdideris.* Dieser Wortlaut ist bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder angefochten worden,[30] seit Weinberger sind jedoch die Herausgeber allgemein wieder

[27] Vgl. Weinberger und Bieler ad loc., ferner E. Fraenkel, *Horace* (Oxford 1957) 226 Anm. 1.

[28] Vgl. dazu auch Hor. *carm.* 2,1,3 *ludumque Fortunae*; *serm.* 2,8,62 f. *ut semper gaudes inludere rebus/ humanis*; Stat. *Theb.* 12,35 *lusit Fortuna parumper*; Iuv. 3,38 f. *cum sint/ quales ex humili magna ad fastigia rerum/ extollit quotiens voluit Fortuna iocari.*

[29] Ich zweifle nicht daran, daß *scissa ... palla* zu *vadit* zu ziehen ist.

[30] Zuletzt von Peiper (nach Weinberger im Apparat ad loc.) und A. Nolte, *Zeitschr. österr. Gymn.* 31 (1880) 88. Weinbergers Hinweis auf diese Äußerung, welcher von Bieler unverändert übernommen wurde, ist mißverständlich. Der Leser der beiden Ausgaben muß glauben, es handle sich dabei um eine Verteidigung des überlieferten Wortlauts.

zu ihm zurückgekehrt, ohne freilich ihre Entscheidung zu begründen. Der Sinn der Stelle muß ohne Zweifel dem entsprechen, was in Büchners Übersetzung steht: „Du *schuldest* Dank wie jemand, der Fremdes in Gebrauch gehabt hat; das Recht zur Klage, gerade als ob du ganz dir Gehöriges verloren hättest, hast du nicht." Ebenso sicher ist aber, daß *gratiam habere* nicht „Dank schulden" heißen kann.[31] Folglich ist der Wortlaut der Stelle nicht in Ordnung. Man wird wohl am ehesten mit Peiper *debes* statt *habes* zu schreiben haben.

2,2,10 *ascende si placet, sed ea lege, ne uti cum ludicri mei ratio poscet descendere iniuriam putes.* Obwohl Büchner m.E. die hier bestehende Schwierigkeit bereits gelöst hat, indem er vorschlug *cum* zu tilgen,[32] soll doch noch einmal auf sie eingegangen werden, da Bieler wieder zur Überlieferung zurückgekehrt ist, offenbar unter dem Eindruck der Ausführungen von K. Dienelt.[33] Wir müßten, wollten wir ihnen folgen, *ne uti* im Sinne von *ut ne* bzw. *ne* verstehen.[34] Das scheitert jedoch an der Wortstellung. Dienelt hat nichts beigebracht, was diesen Einwand entkräften könnte; denn bei der von ihm angeführten Stelle 3,9,29 *nihil ut amplius desideretur* ist nicht die zugehörige Verneinung vor *ut* an die Spitze des Satzes gestellt, sondern das Subjekt, was sehr verbreitet ist. Dazu kommt, daß Boethius in der Consolatio bei verneinten *ut*-Sätzen stets *ut non* oder *ne* verwendet, nicht jedoch *ut ne*.[35]

Büchners Vorschlag dagegen führt zu einer sprachlich wie dem Sinne nach befriedigenden Fügung. Zwar könnte man einen Augenblick daran denken, daß *cum* als temporale Konjunktion dem Inhalt des Satzes eher angemessen sei: Wer sich den Aufstieg, den Fortuna ihm bereitet, gefallen

[31] Vgl. *Thes.l.L.* VI 2,2218,19ff. s.v. *gratia*, wo als Bedeutung des Ausdrucks „*profiteri* se vel favorem vel vicissitudinem beneficii debere" angegeben ist.

[32] *Hermes* 75 (1940) 285f.

[33] *Glotta* 29 (1942) 108. Daneben verweist Bieler im Apparat ad loc. noch auf die Behandlung der Stelle durch Engelbrecht, *WStud.* 39 (1917) 155, was insofern verwundert, als dort eine von der Dienelts völlig verschiedene Erklärung vorgetragen wird. Engelbrecht will *uti cum* als Partikelpleonasmus verstehen (danach Hofmann-Szantyr 620), schwerlich mit Recht, da sich diese Erscheinung sonst in der Consolatio nicht belegen läßt und überhaupt vorwiegend niederen Sprachschichten angehört (vgl. Hofm.-Szantyr 620; Löfstedt, *Synt.* 2,225ff.). Durch diese Deutung hat Engelbrecht übrigens eine andere, ebenso wenig angemessene ersetzt, die er schon vorher vorgetragen hatte (*SBer.* 34), daß nämlich *ne uti* eine Kontamination von *ne* und *ut non* darstelle. Man sieht daran, daß er von der vorgefaßten Meinung ausging, der Text müsse in Ordnung sein.

[34] Die von Dienelt a.O. vorgetragene Rechtfertigung der Verneinung *ne* ist gänzlich unnötig; sie ist bei den stipulativen *ut*-Sätzen das Normale (vgl. Hofm.-Szantyr 641).

[35] 2,7,1 *quo ne virtus tacita consenesceret* ist natürlich keine Gegeninstanz.

läßt, muß auch bereit sein wieder herabzusteigen, *wenn* es die Regel des Spieles erfordert. Sieht man aber genauer zu, so zeigt sich, daß *ut* innerhalb des Zusammenhanges der Stelle guten Sinn hat. Daß Fortuna nach dem Aufstieg auch den Abstieg bringe, wird hier als etwas geradezu von Natur aus Notwendiges betrachtet, so wie auf den Tag die Nacht folgt und auf den Frühling der Sommer. Damit ist im Einklang, daß mit diesem Abstieg, wie es in *uti ludicri mei ratio poscet* liegt, so gerechnet wird, als träte er sicher ein. Schließlich hat diese Lösung noch den Vorzug, daß sich die in ihrem Fall vorauszusetzende Korruptel plausibel erklären läßt: Jemand mochte sich das zunächst verwunderliche *uti* durch das Glossem *cum* zurechtgelegt haben. Ähnliches gibt es in der Consolatio auch sonst.[36]

2,2,14 *quid si uberius de bonorum parte sumpsisti, quid si a te non tota discessi, quid si haec ipsa mei mutabilitas iusta tibi causa est sperandi meliora, tamenne animo contabescas et intra commune omnibus regnum locatus proprio vivere iure desideras?* Der Wortlaut dieser Stelle ist von Büchner[37] durch eine ganz geringfügige Änderung (*tamenne* statt *tamen ne*) entscheidend verbessert worden. Nur ist es notwendig, nach *sperandi meliora* ebenfalls ein Fragezeichen zu setzen. Bei den durch anaphorisches *quid si* eingeleiteten Gliedern kann es sich wohl nur um selbständige Hauptsätze handeln.[38]

2,4,11 *et illa: promovimus, inquit, aliquantum, si te nondum totius tuae sortis piget.* Der Zusammenhang deutet darauf, daß *non iam* statt des einhellig überlieferten *nondum* zu schreiben ist: Die Philosophia ist mit der Heilung des Kranken schon ein Stück vorangekommen, weil er nicht mehr ganz und gar von Verdruß über sein Los erfüllt ist.[39]

2,m.7,7 *quid, o superbi, colla mortali iugo*
frustra levare gestiunt?

Falls wirklich, wie allgemein angenommen wird, die in V.7 angesprochenen *superbi* Subjekt des vorliegenden Satzes sind, wäre die Form *gestiunt* ein schlimmer Solözismus. Man müßte ohne Zweifel *gestitis* erwarten. Beseitigen läßt sich dieser Anstoß durch eine geringfügige

[36] Vgl. z.B. 2,1,14 *fugax*; 3,1,7 *causa*; 3,10,41 *quare sic quoque sola quaeritur beatitudo*. Siehe ferner unten S. 284 zu 3,10,29f.

[37] Bei Klingner, *Gnomon* 16 (1940) 31 (= *Stud.* 696).

[38] So übrigens auch Büchner, Übers. S. 29. Vgl. Kühner-Stegm. 2,499.

[39] Manche Übersetzungen, z.B. die von Scheven, geben den überlieferten Wortlaut so wieder, als stünde *non iam* da. Besonders deutlich kommt die hier bestehende Schwierigkeit heraus bei Büchner, Übers. S. 34: „Wir sind schon ein Stück vorangekommen, wenn dir noch nicht dein ganzes Los vergällt ist."

Änderung, dann nämlich, wenn man *levari* an Stelle von *levare* schreibt. „Ihr Hochmütigen, was verlangen eure Nacken vergebens danach, sterbliches Joch abzuschütteln."[40] Die Verbindung von *gestire* mit mediopassiven Infinitiven kommt schon im älteren Latein bisweilen vor,[41] und die auf diese Weise entstehende metrische Form des Versendes ist einwandfrei. Vgl. V.6 *aucti nominis*, ferner die V.10,14,18 und 22.

2,8,1 *sed ne me inexorabile contra fortunam gerere bellum putes: est aliquando cum de hominibus fallax illa nihil bene mereatur, tum scilicet cum se aperit, cum frontem detegit moresque profitetur.* Bieler hält hier am überlieferten Wortlaut fest,[42] obwohl es schon von mittelalterlichen Lesern empfunden[43] und neuerdings deutlich genug ausgesprochen wurde,[44] daß *nihil* dem zu fordernden Sinn des Satzes durchaus widerspricht. Was Philosophia an dieser Stelle sagt, läuft zweifellos darauf hinaus, daß Fortuna sich doch bisweilen ein gewisses Verdienst um die Menschen erwirbt. Freilich besteht gegen den Vorschlag, *nihil* zu tilgen,[45] das Bedenken, daß die nachträgliche Einfügung eines den Sinn des Satzes völlig verkehrenden Wortes recht schwer verständlich ist.[46] Ich schlage vor, mit V°A ‹*non*› *nihil* zu schreiben. Die in diesem Falle vorauszusetzende Korruptel (Ausfall von *n̄* vor *nihil*) ließe sich leicht erklären[47] und außerdem würde die Formulierung gut zu dem eingeschränkten Zugeständnis der zitierten Stelle passen (*est aliquando, cum ... ‹non› nihil bene mereatur*).

3,6,9 *quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo videatur, ne a maiorum virtute degeneret.* Seit Peiper haben sich die Herausgeber der Consolatio allgemein für diesen Wortlaut entschieden. Doch verdient *degenerent*, das etwa von der

---

[40] Falls man an *levare* festhält, ist diese Übersetzung nicht möglich. Der Gebrauch der aktiven Formen an Stelle der reflexiven, wie er bei gewissen spätlateinischen Schriftstellern gar nicht selten vorkommt (vgl. Hofm.-Szantyr 295f.), wäre in den Gedichten der Consolatio undenkbar.

[41] Vgl. etwa Cic. *prov.* 35 *si in Capitolium invehi victor ... gestiret*; Plin. *nat.* 18,185 *faba runcari non gestit.*

[42] Was er im Apparat dazu sagt, erweckt den Eindruck, als stütze er sich dabei auf eine ebenso kurze wie phantastische Bemerkung E. Klußmanns, *Philol.* 50 (1891) 576, nach der die Worte *fallax illa nihil* ein Zitat aus einem alten Dichter darstellen sollen.

[43] In OM und Laud. ist *nihil* getilgt.

[44] Klingner, *Gnomon* 16 (1940) 30 (= *Stud.* 694); Büchner, *Hermes* 75 (1940) 282.

[45] Klingner a.O., der freilich am liebsten auch *fallax illa* streichen möchte, was unnötig ist; Büchner a.O.

[46] Trotz Büchner a.O. 286.

[47] Vgl. W.M.Lindsay, *Notae Latinae* (Cambridge 1915) 143ff.

Hälfte der von Bieler durchgehend herangezogenen Hss. geboten wird (T^{c}LO^{c}ANDE), den Vorzug. Im anderen Fall ist der Leser gezwungen, mühsam das Subjekt des verneinten Finalsatzes zu suchen.[48]

3,10,25 *omnis igitur beatus deus. sed ‹deus› natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos.* So Bieler. Büchner schreibt *et* an Stelle von *sed*, freilich ohne *deus* einzufügen. Beide Änderungen sind unnötig. Was Subjekt des zweiten Satzes ist, kann der Leser ohne Schwierigkeit erschließen. Boethius liebt selbst in Fällen, wo das schwieriger ist, die Kürze. So muß in 3,12,7 das Subjekt zu *explicarent* (*diversae partes* bzw. *diversa*) aus einem nicht einmal unmittelbar vorausgehenden Satz erschlossen werden. Aber auch *sed* ist einwandfrei. Zwar würde man, da der durch diese Konjunktion eingeleitete Satz ein erläuternder Nachtrag ist, eigentlich *nam* erwarten („Gott ist *nämlich* ..."). Doch nimmt *sed* im Spätlatein bisweilen eine den kausal-explikativen Konjunktionen nahekommende Färbung an („aber ... eben").[49] Ganz ähnlich ist es z.B. 3,11,18ff. *atqui non est quod de hoc quoque possis ambigere, cum herbas atque arbores intuearis primum sibi convenientibus innasci locis, ubi, quantum earum natura queat, cito exarescere atque interire non possint. nam aliae quidem campis, aliae montibus oriuntur, alias ferunt paludes, aliae saxis haerent, aliarum fecundae sunt steriles harenae, quas si in alia quispiam loca transferre conetur arescant. sed dat cuique natura quod convenit, et ne, dum manere possunt, intereant elaborat.* Auch hier erläutert der durch *sed* eingeleitete Satz den Inhalt des vorausgehenden.

Das vorliegende Beispiel zeigt, daß die Sprache der Consolatio, so sehr sich Boethius an den großen Schriftstellern der früheren Zeit geschult hat, nur dann recht beurteilt werden kann, wenn man auch die Veränderungen berücksichtigt, denen das Lateinische seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. unterworfen gewesen ist. So selbstverständlich das klingen mag, es zu betonen ist keineswegs unnötig; denn die Abwehr der konservativen Exzesse von Engelbrecht und Weinberger hat z.B. bei Büchner zu einer Einstellung geführt, die einer Leugnung dieser Tatsache gleichkommt. Seiner Meinung nach ist die Consolatio, abgesehen von weniger greifbaren Dingen wie etwa dem Modusgebrauch, eine denkbar schlechte Fundgrube für Spätlateinisches.[50] Das erweckt den Eindruck, als könne man derlei in der Consolatio nur ausnahmweise erwarten. In Wahrheit

[48] Büchner, dessen Ausgabe ebenfalls *degeneret* bietet, übersetzt so (S. 66), als stünde *degenerent* da.

[49] Löfstedt, *Peregr.* 33f.; Hofm.-Szantyr 488.

[50] *Hermes* 75 (1940) 285.

stößt man gar nicht so selten darauf. Niemand wird Boethius mit Lucifer von Cagliari auf eine Stufe stellen, aber es ist eben bei ihm doch nicht anders als bei den übrigen hochstehenden, in der Nachfolge der klassischen Vorbilder schreibenden Autoren der späten Jahrhunderte: Die sprachlichen Gepflogenheiten der eigenen Zeit dringen immer wieder durch. Wendungen wie *si ... earum rectores studere sapientiae contigisset* (1,4,5),[51] *nullo existimaverim modo, ut fortuita temeritate tam certa moveantur* (1,6,4) oder *iam vero corporis bona promptum est ut ad superiora referantur* (3,2,10), *sunt etiam qui horum fines causasque alterutro*[52] *permutent* (3,2,8), *praestantius id quod dederit ab eo quod acceperit* (3,10,13), *nam me horum iam secundo commemoras* (3,12,1),[53] *quae hinc* (= de hac re[54]) *decernas* (4,6,1), *si de quopiam vera sit opinio quoniam sedet* (5,3,10), *ab absoluta naturae suae libertate non desinunt* (5,6,31)[55] oder die zahlreichen Beispiele doppelter Komparation[56] zeigen die Eigentümlichkeiten des Spätlateins in recht greifbarer Weise.

Die Stelle 2,4,26f. *ad haec, quem caduca ista felicitas vehit vel scit eam vel nescit esse mutabilem. si nescit, quaenam beata sors esse potest ignorantiae caecitate? si scit, metuat necesse est ne amittat quod amitti posse non dubitat; quare continuus timor non sinit esse felicem. an vel si amiserit neglegendum putat? sic quoque perexile bonum est quod aequo animo feratur amissum* läßt sich nur dann recht verstehen, wenn man berücksichtigt, daß *vel* seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. nicht selten im Sinne von *saltem* gebraucht wird.[57] Boethius setzt zunächst den Fall, daß jemand um die Vergänglichkeit der Glücksgüter weiß; dann aber müsse er ihren Verlust fürchten. Also können sie keine Glückseligkeit bringen. Ausgegangen ist dabei von der Vorstellung, daß jemand an diesen Glücksgütern hängt. Danach wird die Alternative eingeführt, daß jemand sie wenigstens im Falle des Verlustes für unbedeutend hält. Auch dann können sie, so lautet der Schluß, keine *beatitudo* bringen, da man ihren Verlust leichten Herzens hinnehme.

---

[51] Vgl. Kühner-Stegm. 2,240; *Thes.l.L.* IV 719,75ff. s.v. *contingere* (seit Gaius und Tertullian).

[52] Vgl. *Thes.l.L.* I 1760,65ff. s.v. (seit Tertullian).

[53] Vgl. *Thes.l.L.* III 1834,59ff. (nur Aug. *c. epist. fund.* 9, Novell. Iust. 29,3 und unsere Stelle).

[54] Vgl. Hofm.-Szantyr 209, die auf Salv. *eccl.* 3,17 *de his unde nunc loquimur* und Aug. *civ.* 22,8 p. 571,11D. *non se inde tacuisse* verweisen.

[55] Vgl. Verf., *Q.S.F.Tertulliani Adversus Iudaeos* (Wiesbaden 1964) 112; *Thes. l.L.* V 1,724,82ff. s.v. *desinere* (seit Tertullian).

[56] Engelbrecht, *SBer.* 29.

[57] Vgl. Hofm.-Szantyr 502 mit weiterer Literatur.

3,10,29f. *Nonne, inquit, beatitudinem bonum esse censemus? – Ac summum quidem, inquam. – Addas, inquit, hoc omnibus licet. nam eadem sufficientia summa est, eadem summa potentia, reverentia quoque, claritas ac voluptas beatitudo esse iudicatur.* Hält man sich hier an die Form des Textes, in der er in unseren Ausgaben allgemein geboten wird, so hat man zu *eadem* im ersten Kolon das zugehörige Substantiv (*beatitudo*) aus dem vorausgehenden *beatitudinem* zu ergänzen, während das zweite *eadem* auf das nach langem Abstand folgende *beatitudo* vorausweist. Eine solche Fügung ist schwerlich denkbar. Man könnte den überlieferten Wortlaut nur halten, wenn man hinter *potentia* einen neuen Satz beginnen ließe. Aber auch diese Lösung empfiehlt sich nicht, weil es für den Sinn der Stelle wesentlich ist, daß die Glückseligkeit jeweils ein Höchstmaß der genannten Eigenschaften in sich schließt. Vielmehr wird man *beatitudo* zu tilgen haben. Es ist eines von jenen Glossemen, wie sie mehrfach in den Text der Consolatio eingedrungen sind.[58]

3,12,22f. *Est igitur summum, inquit, bonum quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit. – Tum ego: Quam, inquam, me non modo ea quae conclusa est summa rationum, verum multo magis haec ipsa quibus uteris verba delectant, ut tandem aliquando stultitiam magna lacerantem sui pudeat.* Boethius äußert hier seine Freude nicht nur am Inhalt des Schlusses, zu dem die Philosophia gelangt ist, sondern auch an der Schönheit ihrer Worte – das bezieht sich natürlich auf den an die hl. Schrift anklingenden Ausdruck *regit cuncta fortiter suaviterque disponit*[59] – ja auf dem zweiten liegt sogar das Hauptgewicht. Daß freilich daraus die Folgerung gezogen wird, die Torheit, „die Großes zerreißt", möge sich schämen, paßt nicht allzu gut dazu. Was man nach dem Vorausgehenden erwartet, ist viel eher, daß sich die Torheit des mißtönenden Geredes ihrer herabsetzenden Schmähsucht schämen möge. Schöne und häßliche Worte – das ist der Gegensatz, um den es eigentlich gehen müßte. Eben dies wird durch das von Vallinus vorgeschlagene *latrantem* treffend zum Ausdruck gebracht.[60] Stilistisch läßt sich gegen den Ausdruck *magna latrare* nichts einwenden. Die Verwendung des Neutr. Plur. beim Akkusativ des Inhalts gehört zwar ursprünglich der hohen Dichtung an,[61]

---

[58] Vgl. oben S. 280.

[59] Vgl. *Sap.* 8,1 *attingit ... fortiter et disponit omnia suaviter.*

[60] Vgl. 1,5,1 *haec ubi continuato dolore delatravi* und A. Otto, *Die Sprichwörter der Römer* (²Hildesheim 1965) 69 s.v. *canis.*

[61] Vgl. Löfstedt, *Synt.* 2,420f.

doch findet sie sich später auch in der gehobenen Prosa. Vgl. Tert. *Iud.* 9,17 *prospera procede*;[62] *paen.* 6,1 *incerta reptant* (Paul. Nol. *epist.* 4,3 p. 21,8 Hart. *parvulum incerta reptantem*); Min. Fel. 38,6 *non eloquimur magna, sed vivimus* (Cypr. *pat.* 3 p. 398,21 Hart. *non loquimur magna, sed vivimus*); Iord. *Get.* 183 *magna confideret.*[63]

4,3,13 *si igitur sese ipsi aestimare velint, possuntne sibi supplicii expertes videri, quos omnium malorum extremo nequitia non affecit modo, verum etiam vehementer infecit?* Der wahrscheinlich für die Vorlage des Planudes vorauszusetzende Ablativ *extremo* wurde hier von Büchner[64] und mit ihm von Bieler in den Text gesetzt, weil nur so der Beweisgang dieser Stelle schlüssig sei; außerdem bedürften *affecit* und *infecit* einer instrumentalen Ergänzung. Weder das eine noch das andere ist zwingend. Es besteht kein Grund, von dem von allen bis jetzt verglichenen Hss. gebotenen *extrema* abzugehen; denn daß der Böse sich mit seiner *nequitia* das schlimmste von allen Übeln zugezogen hat, wird durch das Attribut *omnium malorum extrema* hinreichend deutlich ausgedrückt und eine Konstruktion von der Art des livianischen *exercitum ... fames adfecit* (28, 46,15) oder das horazischen *albus ora pallor inficit* (*epod.* 7,15) ist gängig und einwandfrei.

4,m.5,1 *si quis Arcturi sidera nescit*
propinqua summo cardine labi,
cur legat tardus plaustra Bootes
mergatque seras aequore flammas,
cum nimis celeres explicet ortus,
legem stupebit aetheris alti.

legat ist unverständlich. Büchners Übersetzung „wie Bootes träg abschirrt den Wagen" entspricht dem lateinischen Wortlaut nicht. Außerdem würde so inhaltlich vorweggenommen, was erst V.4 bringen soll. Das von dem Paris. 7183 und von Sitzmann in den Text gesetze *regat* muß an die Stelle von *legat* treten. Sitzmanns Hinweis auf [Sen.] *Oct.* 233f. *qua plaustra tardus ... regit Bootes* hat um so mehr Gewicht, als Boethius die Senecatragödien offenbar sehr gut gekannt hat.[65]

---

[62] Vgl. dazu Verf. a.O. 82f.

[63] Vgl. *Thes.l.L.* VIII 148,68ff. s.v. *magnus*. Die dort aus Cassiod. *Didym. in Jac.* 3,2, zitierte Stelle ist verkannt. Es handelt sich um nichts anderes als Vulg. *Iac.* 3,5 (= μεγάλα αὐχεῖ).

[64] *Hermes* 75 (1940) 295f.

[65] Vgl. vor allem 1,m.5 und Sen. *Phaedr.* 959ff. – Ist es übrigens Zufall, daß die

4,6,42 *nonnulli venerandum saeculis nomen gloriosae pretio mortis emerunt, quidam suppliciis inexpugnabiles exemplum ceteris praetulerunt invictam malis esse virtutem; quae quam recte atque disposite et ex eorum bono quibus accedere*[66] *videntur fiant nulla dubitatio est.* Da an dieser Stelle nicht *accedunt*, sondern *accedere videntur* steht, *accedere* allein aber nicht die Bedeutung des unheilvoll Treffens hat, fehlt ein Wort. Lies *quibus accedere ‹mala› videntur.*

4,6,55 *hoc tantum perspexisse sufficiat, quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat. proditor* heißt im Lateinischen „Verräter". Sein Gebrauch im Sinne von „Schöpfer" wäre ganz einmalig. Weder die Glossarien von Blaise und Souter noch das Thesaurusmaterial[67] bieten einen weiteren Beleg. Lies *conditor.*

5,3,14 *nam etiam si idcirco quoniam futura sunt providentur, non vero ideo quoniam providentur eveniunt, nihilo minus tamen a deo vel ventura provideri vel provisa necesse est evenire provisa, quod ad perimendam arbitrii libertatem solum satis est.* Hier ist das zweite von den Hss. AN Hib. Vind. ausgelassene und von $T^cV^cE^cO$ getilgte *provisa* zu streichen. Es ist ebenso überflüssig wie störend.

Münster i.W., Rüschhausweg 7

---

nächsten Parallelen zu V.4 des vorliegenden Gedichtes sich in den Senecatragödien finden: *Thy.* 820; [Sen.] *Herc. O.* 489; 781 (*Thes.l.Lat.* VIII 831,31ff. s.v. *mergere*)?

[66] Vgl. zu diesem Gebrauch von *accedere* 4,3,11 und Engelbrecht, *SBer.* 37.

[67] Für eine schriftliche Mitteilung darüber bin ich Herrn Generalredaktor Dr. W. Ehlers zu Dank verpflichtet.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 287–294; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ZU EINEM BISLANG UNBEKANNTEN BERICHT ÜBER DIE TRANSLATION DER IGNATIOS-RELIQUIEN NACH ANTIOCHIEN

VON

WOLFGANG LACKNER

Dreimal haben die Reliquien des Ignatios von Antiochien den Ort gewechselt: Zum ersten Mal, als sie von Rom, dem Ort seines Martyriums, nach Antiochien übertragen und im Coemeterium vor der porta Daphnitica beigesetzt wurden. Bezeugt wird dies in den Acta Antiochena c. 6[1] und in Johannes Chrysostomos' Enkomion auf Ignatios.[2] Hinzu kommt noch Hieronymus, der über den Ort der Deposition unterrichtet.[3] Die Zeit dieser Translation ist unbekannt.[4] Unter Theodosios II., wahrscheinlich im Jahrzehnt zwischen 430 und 440, wurden sie nach dem Bericht des Kirchenhistorikers Euagrios von dort in das zur Kirche umgestaltete Tychaion in der Stadt gebracht.[5] Die dritte Translation schließlich von Antiochien nach Rom soll zur Zeit des Persereinfalls (540) oder des Arabersturms (637) stattgefunden haben.[6] Freilich sind die Nachrichten darüber wenig vertrauenswürdig.[7]

Die Gedächtnistage der beiden ersten Übertragungen wurden in den Festkalender der griechischen Kirche aufgenommen: Die erste wird am 29. Januar gefeiert, die zweite ursprünglich – so kombinierte ansprechend Th. Zahn[8] – am 20. Dezember. Zwar war und ist dieser Tag als Hauptfest dem Gedächtnis des Martyriums gewidmet; doch hatte, wie eben derselbe Euagrios berichtet,[9] der Patriarch Gregorios (570–593)[10] das Fest der

[1] *Patres apostolici*, ed. F.X.Funk-F.Diekamp (Tübingen 1913), II, p. 336,10ff. Nach Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe wird auch im folgenden zitiert.

[2] PG 50,594f.

[3] *De viris illustribus* 16, ed. E.C.Richardson, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 14 (Leipzig 1896), 18,17f.

[4] Vgl. G.Downey, *A History of Antioch in Syria* (Princeton 1961), 293 n. 86.

[5] *Hist. eccl.* I,16, PG 86 (2), 2465 A.

[6] Vgl. G.Bosio, *Bibliotheca Sanctorum* (Rom 1966), 7,657 s.v. Ignazio di Antiochia.

[7] Vgl. J.B.Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (London ²1889), II,2,432f.

[8] Th.Zahn, *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873), 53; ebenso Lightfoot, a.a.O. 434.

[9] *Hist. eccl.* I,16, PG 86 (2), 2468 A.

[10] Vgl. R.Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche* (Paris 1945), 119.

Translation in das Tychaion besonders feierlich ausgestaltet, so daß dadurch vermutlich der ursprüngliche, von Johannes Chrysostomos[11] und einigen alten syrischen Festkalendern[12] bezeugte Tag des Martyriums, der 17. Oktober, in Folge der liturgischen Aufwertung des 20. Dezembers in Vergessenheit geriet und dann das einstige Translationsfest auch zum Gedächtnistag des Martyriums wurde.[13]

Angesichts der spärlichen Nachrichten über die erste Übertragung verdient ein bisher unbekannter Text, den F. Halkin zum ersten Mal in der imponierenden Neubearbeitung der *Bibliotheca hagiographica graeca* (Subsidia hagiographica 8 a, Brüssel ³1957) unter Nummer 816 g erfaßt hat, besondere Aufmerksamkeit. Wie fast alle einschlägige Literatur, Martyrien und Viten, nicht historischem Interesse ihre Entstehung verdanken, sondern für liturgische Zwecke geschrieben und in liturgischen Büchern überliefert wurden, ist auch er für die Liturgie und zwar die des 29. Januar gedacht. Sonst ist in den Menologien, denjenigen liturgischen Büchern, die für die Feste eines Monats oder eines größeren Jahresabschnittes die beim Morgengottesdienst (Orthros) zu verlesenden Berichte über das Martyrium oder das Leben des Tagesheiligen enthielten, für diesen Tag das Enkomion des Johannes Chrysostomos vorgesehen.[14] Einzig ein prämetaphrastisches Januarmenologion in der Universitätsbibliothek von Glasgow bewahrt einen Bericht, der unter der Rubrik Ἡ ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατίου steht. Er soll im folgenden analysiert und auf eventuelle neue Nachrichten befragt werden.

Der Codex Glascuensis BE 8 x 5 ist eine Pergamenthandschrift des 10. Jahrhunderts, sorgfältig in steiler, fast links geneigter Minuskel zweispaltig zu je 36 Zeilen beschrieben.[15] Leider erlitt er beträchtliche Verluste:

---

[11] PG 50, 587.

[12] Vgl. Lightfoot, a.a.O. 418ff., 434.

[13] G. Downeys Erklärungsversuch (a.a.O. 293 n. 85), der 20. Dezember sei der Tag der Einkerkerung in Antiochien, ist wenig wahrscheinlich. Denn als Gedächtnistage gingen normalerweise nur die Daten des Todes und der Reliquiendepositio in den liturgischen Kalender ein. Vgl. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia hagiographica 20 (Brüssel ²1933), 35ff., 38ff.

[14] Vgl. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* I, Texte und Untersuchungen 50 (Leipzig 1937), 536,550 (vormetaphrastisch), III, Texte und Untersuchungen 52 (1943), 200 („vermischter" Metaphrast); beim Metaphrasten selbst fehlt dieses Fest.

[15] Das Manuskript wurde erst vor einigen Jahren von M. Richard wieder ans Licht gezogen. Einen vorläufigen Überblick über den Inhalt gab F. Halkin in seinem Aufsatz Un nouveau ménologe grec de Janvier dans un manuscrit de Glasgow, *Analecta*

Es fehlen ganze Lagen, aber auch viele Einzelblätter. Beim Neubinden wurden zudem viele Folien und Quaternionen vertauscht, so daß man sich nur mühsam in ihm zurechtfindet. Sein Textbestand umfaßt eine Reihe von Singularitäten[16] und Raritäten,[17] auf Grund derer V. Laurent vermutet, er stamme aus einem der Klöster von Atroa.[18]

Der zu besprechende Text befindet sich auf f. 318^{r} (rechte Kolumne) bis f. 319^{r} (linke Kolumne) und bedeckt genau vier Spalten. Die andere Hälfte von f. 319 ist weggeschnitten, das Verso leer gelassen. Er beginnt mit dem Satz: Οὗτος ὁ μακάριος καὶ μέγας ἱερομάρτυς, ὁ καὶ θεοφόρος, ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν μετεπέμφθη. Das Subjekt dieses Einleitungssatzes ist ganz so formuliert, wie Epitomai, βίοι ἐν συντόμῳ und Synaxarnotizen einzusetzen pflegen.

Daß nun auch unser Text fast bis zu den Schlußzeilen nichts anderes als ein derartiger verkürzter Auszug aus den Acta Romana des Ignatios ist, müssen wir zu unserer großen Enttäuschung bei der Fortsetzung feststellen. Ab ἀπὸ Συρίας bis παρούσης καὶ τῆς συγκλήτου in der letzten Zeile des f. 318^{r} wird wortwörtlich das erste Kapitel und der Anfang des zweiten übernommen (= p. 341,3–342,4 ed. Funk-Diekamp). Den breit ausgesponnenen „Bericht" über das Verhör des Ignatios, sein Streitgespräch mit dem Kaiser und dem Senat, dessen Topik A. Bolhuis in dieser Zeitschrift eine eindringende Untersuchung gewidmet hat,[19] die Versuche Trajans, ihn durch Versprechungen, Drohungen und Folterqualen zum Abfall zu bringen (= Kap. 2–10), hat der „Bearbeiter" in ein paar Zeilen resümiert: f. 318^{v} καὶ ἐπερωτηθεὶς ὑπὸ τοῦ βασιλέως ὁ ἅγιος καὶ πλεῖστα διαλεχθεὶς πολυμαθῶς ἐκ τῆς θείας γραφῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ (c. 6, p. 350, 11 ff.) καὶ στηλιτεύσας τὴν πλάνην καὶ τὴν ἀσθένειαν τῶν θεῶν αὐτοῦ (c. 3,343,15 ff., c. 4,347,1 ff.) καὶ τὰς αἰσχίστας[20] δόξας καὶ τὴν λατρείαν αὐτῶν (c. 7,353, 1 ff.) καὶ ὑπομείνας πλείστας καὶ ἀνηκέστους[21]

Bollandiana 75 (1957), 66ff., Kodikologisches notierte V. Laurent, *La vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa*, Subsidia hagiographica 31 (Brüssel 1958), 15ff.

[16] Z.B. die überarbeitete Vita des Petros von Atroa (BHG^{3} 2365), herausgegeben von V. Laurent a.a.O.

[17] Z.B. ein Enkomion des Bischofs Mamas von Melitene auf Polyeuktos (BHG^{3} 1568 k) und eine Vita Gregors von Nyssa von der Hand eines Anonymus (BHG^{3} 717). Beide Texte sind noch unediert.

[18] Laurent, a.a.O. 31.

[19] A. Bolhuis, Die Acta Romana des Martyriums des Ignatius Antiochenus, *Vig. Christ.* 7 (1953), 143ff.

[20] Cod. ἐσχίστας.

[21] Cod. ἀνεικέστους.

βασάνους (c. 5,348,3 ff., c. 9,356,4 ff.) καὶ πάλιν ὑποσχέσει δώρων πολυτελῶν καὶ δόξης τῆς προσκαίρου τεύξεσθαι δελεάζειν ἐπιχειροῦντος (sc. τοῦ βασιλέως), εἰ ὑπακούσας θύσει[22] καταναγκαζόμενος, (c. 2,342,10 ff.) ὁ ἅγιος ἔφη. Das Resümee stimmt sachlich, offenbart aber die sprachliche Schwerfälligkeit des Kompilators: Er häuft Partizipium auf Partizipium, er läßt den Infinitiv τεύξεσθαι vom Substantiv ὑποσχέσει abhängen, eine recht harte Fügung.

Darauf setzt wieder der Originaltext ein mit Ἄκουε γοῦν λοιπόν (= c. 10, p. 358,9) und reicht im folgenden lückenlos bis ἐν θαυμασμῷ ἦν ἐκπληττόμενος (= c. 11, p. 359,12) (das eigentliche Martyrium). Der Abschnitt über den Pliniusbrief und Trajans Reskript ist ausgelassen und erst wieder der letzte Absatz des 11. Kapitels von Οἱ δὲ κατὰ Ῥώμην ἀδελφοί (p. 360,8 f.) bis f. 319^{r} μνήμη γὰρ δικαίου μετ' ἐγκωμίων (p. 360,14) wird ohne Streichungen herübergenommen.[23]

Die Textgestalt der Vorlage, die der Kompilator ausschrieb, ähnelt sehr derjenigen, die die Handschriftengruppe des Parisinus gr. 1491 (= P nach Funk-Diekamp), des Vaticanus gr. 866 (= V) und des Ambrosianus 377 (F 144 sup.; = D) bietet, ohne daß völlig eindeutige Beziehungen zu einem der drei Codices bestünden, da sie bald mit P, bald mit V und D konform geht. Nie aber hat sie Varianten nur mit dem Bodleianus Laud. 69 (= O) gemein. Dreimal bestätigt unser Text auch eine Lesart in den Übersetzungen als alt. Die Kollation ergibt folgendes Bild:[24] c. 1, p. 341,4 ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν (V, D), τὸν ante Χριστὸν om. (P, D, O), 341,7 διὰ τῆς Ἀσίας (P, V, D), τὸν μακάριον (P, V, D), ἐκεῖθέν τε (P, O), 341,8 τὴν ante Θρᾴκην om. (P, V, D), ὑποπιέζοντες (P, V, D), 341,9 ἡμέρας καὶ νυκτὸς (V, D), 341,10 αὐτῶν (P, O), 341,11 τὰς ὀργάς (P, V, D),

[22] So Cod.; vielleicht ist auch der Konjunktiv θύσῃ gemeint. Zum Konjunktiv in εἰ-Sätzen im byzantinischen Griechisch vgl. G. Böhlig, *Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner mit besonderer Berücksichtigung des Michael Psellos*, Berliner byzantinistische Arbeiten 2 (Berlin 1956), 196.

[23] Der Anschlußsatz entspricht nicht genau der Vorlage: f. 318^{v} ἐκέλευσεν δὲ τοῖς θέλουσιν ἀνελέσθαι τὸ λείψανον τοῦ μακαρίου καὶ ἁγίου Ἰγνατίου πρὸς ταφὴν ἀκολύτως (sic!). Hingegen heißt es im Martyrium c. 11, p. 360,7 f.: τὸ δὲ λείψανον τοῦ μακαρίου Ἰγνατίου ἐκέλευσε τοῖς θέλουσι πρὸς ταφὴν ἀνελέσθαι ἀκωλύτως ἔχειν.

[24] Die angegebene Lesart ist die des Glascuensis, in Klammern stehen die Sigla der Handschriften, bzw. Übersetzungen (L = lateinische, C = koptische Übersetzung; sie werden nur zitiert, wenn keine griechische Entsprechung vorliegt), die mit ihm übereinstimmen. Itazismen und andere rein orthographische Varianten werden nicht verzeichnet, ebenso nicht das regelwidrige Ny ephelkystikon vor konsonantisch anlautenden Wörtern, eine Eigenheit des Schreibers des Glascuensis, die sich die ganze Handschrift hindurch beobachten läßt.

ἀτάκτοις (V, D), 341,12 γράφει (V, D), 341,13 θηριομαχῶ (P), 341,14 ἀγόμενος om. (P), ὅ ἐστι[ν] (P), 341,15 στῖφος (P, O), γίνονται (V, D, O), c. 2,342,1 ἄραντες (V, D), τὸν ἅγιον om. (P, V, D), παρεγένοντο (P), 342,2 Τραιανῷ om. (C, L), 342,3 καὶ ante τῆς συγκλήτου (P, V, D), c. 10,358,10 λοιπὸν (P, D, O), ἐστιν (P, O), 358,10–11 τοῦ θνητοῦ καὶ ἐπικήρου βίου (P, V, D), 358,11 τούτου post βίου (V, D), 358,12 ἄρτος (P, O), 358,15 ἐστι[ν] post ἀλαζὼν (V, D), προσδήσαντες αὐτὸν τῷ πάλῳ om. (P, V, D), 358,17 ἐάθη (L, O), ἐπ' αὐτὸν om. (P, V, D), θεασάμενος αὐτὰ (V, D), 358,18 οἱ τοῦδε τοῦ (P, O), 358,19 φαύλης τινὸς ἕνεκα (V, D), μομφῆς (V, D, O), ἢ πράξεως om. (V, D), 358,21 γένωμαι (P, O), 358,22 ἀκούων (P, V, D), 359,1 ὑπέμεινεν (P, V, D), τοιαῦτα (P, V, D), 359,4 f. εἰς βοήθειαν Χριστὸν (V, D, O), 359,5 εἰπόντος αὐτοῦ (V, D), ἔδραμον πρὸς αὐτὸν οἱ λέοντες (V, D), 359,6–8 ἐξ ἑκατέρων ... ἐν ᾗ (P, V, D), 359,7 αὐτὸν post ἀπέπνιξαν (V, D), δὲ ante αὐτοῦ (P), 359,8 πόλει (V, D), 359,9 ἀπετμήθη τὴν κεφαλὴν (P, V, D), 359,10 ἐν δόξῃ Χριστοῦ om. (C, L), 360,9 ἀπεστάλκει (P), ὥστε (P, V, D), παραιτησαμένους (V, D), αὐτῶν (P), 360,9 f. τῆς μαρτυρίας τῆς ποθουμένης (P, O), 360,11 ἐν τόπῳ om. (P, O), ἔξω (D), 360,14 δικαίου (P, D, O), γίνεται om. (P).

An folgenden Stellen weicht der Glascuensis ganz von der bisher bekannten handschriftlichen Überlieferung ab, ohne daß entschieden werden könnte, ob eine echte Lesart vorliegt oder eine willkürliche Änderung des Kompilators (einiges freilich ist sicher Kopistenungeschick):[25] c. 1, p. 341,4 μετεπέμφθη (παρεπέμφθη), 341,5 στρατιῶται ante προτίκτορες add. (nur erklärende Glosse), 341,6 θηρίου (θηρίων), 341,7 ἤγαγον (ἦγον), 341,11 ἀνελεήμοσιν (ἀνηλεέσιν P, O), 341,12 τὸν ὅσιον (τὸν ἅγιον), 341,14 δεδεμένος (ἐνδεδεμένος), c. 2,342,2 ἀνήγαγον (προσήνεγκαν), c. 10, 358,11 δι' ὃ ποθῶν ἄπημι (sic!) πρὸς αὐτόν (Korruptel aus der Lesung des V διὰ Ἰησοῦν, ὃν ποθῶν ἄπειμι πρὸς αὐτόν), 358,16 ἀπολύσατε (ἐλάσατε P, ἐάσατε V, D, O), ἀπολείπονται (sic!) (ὑπολείπωνται), 358,19 ἕνεκεν εὐσεβείας (ἕνεκα), 358,21 αὐτῷ post καθαρὸς add., ὁ αὐτοκράτωρ (ὁ Τραιανός), 358,22 τῶν Χριστιανῶν ἡ ὑπομονὴ (ἡ ὑπομονὴ τῶν Χρ. V, D), 359,3 ὁ ἅγιος ante Ἰγνάτιος add., τοιαῦτα πάσχειν (τὸ στέργειν τὰ τοιαῦτα V, D, τὸ στέγειν τοιαῦτα O), 359,7 ἔθιγαν[26] (ἔθιγον), τὰ

[25] An erster Stelle steht die Lesart des Glascuensis, in Klammern die der sonstigen Überlieferung.

[26] Cod.: ἔθηγαν. Zum Eindringen der Endungen des sigmatischen Aorists in die Flexion des thematischen, einem vulgären Sprachphänomen, vgl. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik* (München 1939) I, 733 f.

λείψανα (τὸ λείψανον), 359,8 εἰς φυλακτήριον εἴη (εἴη φυλακτήριον P,D), c. 11,360,10 ἀποστερῆσαι (so konjizierte Lightfoot; ἀποστερεῖσθαι P, ἀποστερήσει V, D), 360,11 τὸ σκήνωμα (nach 2. Petr. 1,13; τὸ σῶμα), ἀθροιζομένοις (falsch statt -ους), 360,13 τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατίου (τοῦ ἁγίου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος Ἰγνατίου).

An Auslassungen sind zu verzeichnen: c. 1,341,6 ἀνήμεροί τινες καί, c. 10,359,2 οἷα οὗτος, ὑπὲρ οὗ πεπίστευκε, πάσχει, c. 11,360,10 ἐλπίδος. Der sinnstörende Ausfall dieses Wortes ist wohl einem Kopisten anzulasten.

Der kurze Rest unseres Textes, der Bericht über die Translation der Reliquien von Rom nach Antiochien, führt also erst zum eigentlichen Thema des Festes. Er enthält keinerlei Berührungen mit den Acta Romana mehr. Dafür deckt er sich zumindest teilweise mit den diesbezüglichen Sätzen der Acta Antiochena und deren Schlußdoxologie:

Cod. Glasc. f. 319[r]:
Μετὰ οὖν χρόνους τινὰς τὸ ἅγιον αὐτοῦ λείψανον ἀπεκομίσθη ἐκ Ῥώμης εἰς τὴν Ἀντιόχειαν τῆς πόλεως πάσης ὑπαντησάσης μετὰ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων καὶ ἐν τῷ ληνῷ κατετέθη μηνὶ Ἀυδυναίῳ[27] κθ′, θησαυρὸς ἀτίμητος, ὑπὸ τῆς ἐν τῷ μαρτυρίῳ χάριτος τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καταλειφθὲν εἰς δόξαν Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τελειώσαντος τὸν δρόμον τῆς φιλοχρίστου αὐτοῦ ἐπιθυμίας, ἐν αὐτῷ Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Acta Antiochena c. 6, p. 336, 10 ff.:
... μόνα γὰρ τὰ τραχύτερα τῶν ἁγίων αὐτοῦ λειψάνων περιειλήφθη, ἅτινα εἰς τὴν Ἀντιόχειαν ἀπεκομίσθη καὶ ἐν ληνῷ κατετέθη, θησαυρὸς ἀτίμητος, ὑπὸ τῆς ἐν τῷ μάρτυρι χάριτος τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καταλειφθέντα.
c. 7, 338, 8 ff.:
...ἵνα κοινωνῶμεν τῷ ἀθλητῇ καὶ γενναίῳ μάρτυρι Χριστοῦ... τὸν τῆς φιλοχρίστου αὐτοῦ ἐπιθυμίας τελειώσαντι δρόμον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Die Übereinstimmungen sind weitgehend wörtlich, dazwischen aber steht einiges, worin er über die Angaben der Akten hinausgeht. Haben diese Differenzen zu bedeuten, daß dem Bearbeiter eine andere, inhalts-

[27] Cod.: αὐδυνέω.

reichere Vorlage zur Verfügung stand? Prüfen wir die Punkte, in denen er zumindest scheinbar ein Mehr hat.

(1) Schon die unbestimmte Formulierung der ersten Abweichung vom Martyrium, einige Zeit nach dem Tod und der Beisetzung in Rom (μετὰ οὖν χρόνους τινάς) sei die Übertragung nach Antiochien erfolgt, zeigt, daß sie nicht auf besserem Wissen beruht, sondern eigenmächtige Zutat ist. Selbst wenn man χρόνος hier entsprechend dem späteren, vulgären Sprachgebrauch als „Jahr" verstehen wollte, hätte man dies nicht anders zu deuten.

(2) Wenn weiters die Einholung der Reliquien in feierlicher Prozession erwähnt wird, so ist diese „Nachricht" auch kaum mehr als phantasievolle Ausschmückung. Es sei daran erinnert, daß Johannes Chrysostomos in seinem Enkomion eine ähnliche, nur rhetorisch aufwendigere Schilderung der begeisterten Aufnahme der Reliquien in allen Städten auf ihrem Wege von Rom nach Antiochien gibt, die keineswegs als historisches Zeugnis gewertet sein will.[28]

(3) Mehr Gewicht scheint auf den ersten Blick die Angabe des Datums der Depositio (29. Audynaios = 29. Jänner) zu besitzen. Wenn man aber weiß, daß die Handschrift O der Acta Romana zum Schluß den Zusatz ἐναχθέντων ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν τιμίων αὐτοῦ λειψάνων μηνὶ Ἰαννουαρίῳ εἰκάδι ἐννάτῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν ... hat,[29] der ganz offensichtlich einfach dem Festkalender entnommen ist, so liegt nahe, auch für die vorliegende Stelle denselben Ursprung anzunehmen. Daß der Kompilator den alten makedonischen Monatsnamen einsetzte, spricht nicht dagegen, sondern weist nur darauf hin, daß er in oder um Antiochien arbeitete, wo man sich bis ins Mittelalter hinein dieser Monatsbezeichnun-

[28] PG 50,594. Das sogenannte Menologium Basilii (PG 117,284 C-D) enthält für den 29. Januar eine zwar wesentlich kürzere Notiz, die sich aber gerade in diesem Punkt fast wörtlich mit dem Bericht des Glascuensis deckt: ...τὸ λείψανον ...μετὰ τιμῆς ἀπὸ τῆς Ῥώμης ἀνεκομίσθη εἰς Ἀντιόχειαν τῆς πόλεως ἁπάσης ὑπαντησάσης μετὰ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων καὶ ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς καταθεμένης ἐν αὐτῇ τῇ πόλει ἐντίμως καὶ μεγαλοπρεπῶς εἰς φυλακτήριον αὐτῆς καὶ ἀσφάλειαν.

Wollte man nicht konzedieren, daß die Erwähnung der festlichen Gesänge bei der Depositio eigene Zutat des Redaktors seien, so hätte man für den Kompilator unseres Textes und den Bearbeiter des Menologium Basilii eine gemeinsame Quelle anzusetzen; andernfalls wäre der Text des Glascuensis die Vorlage des letzteren. Einen weiteren Fall von Verwandtschaft zwischen einer ausschließlich aus dem Glascuensis bekannten Epitome und der Notiz im Menologium Basilii (betreffend die Märtyrer Klaudios, Asterios, Neon und Theonilla) behandle ich in einem demnächst in den *Analecta Bollandiana* erscheinenden Aufsatz.

[29] Funk-Diekamp, a.a.O. p. 362.

gen – die Monatsanfänge wurden dabei denen des römischen Kalenders gleichgesetzt – bediente.[30]

(4) Als letztes bleibt die erweiterte Doxologie anzuführen. Dafür eine andere Quelle anzunehmen, erübrigt sich erst recht, womit die Benützung der Acta Antiochena in dem oben abgedruckten Schlußabschnitt als erwiesen gelten kann. Grob entstellt hat der Bearbeiter seinen Text dadurch, daß er an Stelle des Partizips τελειώσαντι im Dativ, wie es die Vorlage bot, den Genetiv einführte, so daß die in Anlehnung an die Paulusworte in Apg. 20,24 gebildete Formel von der Vollendung des Laufs auf Christus bezogen scheint. Genötigt wurde er dazu durch die Lesart μαρτυρίῳ statt μάρτυρι in der Quelle. Wie er nun dazu kam, ist kaum zu sagen; vielleicht durch falsche Auflösung dieses oft als Nomen sacrum gekürzten Wortes. Eben so gut aber könnte auch ein Schreiber diese Verwirrung gestiftet haben.

Die Analyse hat uns also enttäuscht: Der Text liefert keinerlei neue Nachricht, sondern ist nur eine Kontamination aus den Acta Romana und Antiochena für den praktischen liturgischen Gebrauch, wie sie der Autor des Martyrium Latinum[31] und später Symeon Metaphrastes[32] vornahmen. Von den einander widersprechenden Angaben, die die beiden Vorlagen über die Art der Reliquien machen, wählte unser Kompilator nicht die nüchterne Version der Acta Antiochena (c. 6, p. 336,10: μόνα τὰ τραχύτερα...), sondern bezeichnenderweise die mirakelhafte der Acta Romana (c. 10, p. 359,5 ff.: Die Löwen lassen den ganzen Leib unversehrt).

Über das Entstehungsdatum läßt sich nichts Genaueres ausmachen: Grenzdaten sind die Abfassungszeit des jüngeren der beiden Martyrien, d.i. der Acta Romana, also das 5. Jahrhundert,[33] und die Zeit des Codex Glascuensis, die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts.

Graz, Dr.-Robert-Grafstraße 10/45

[30] Vgl. V. Grumel, *La chronologie*, Traité d'études byzantines 1 (Paris 1958), 174.
[31] Vgl. Funk-Diekamp, a.a.O. p. LXXI.
[32] Vgl. Funk-Diekamp, a.a.O. p. LXXVIII.
[33] Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Freiburg i. Br. ²1913) I, 158. Vorsichtiger (vor dem 8. Jahrhundert) Funk-Diekamp, a.a.O. p. LXXII.

Vigiliae Christianae 22 (1968) 295–318; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Jahrbuch für Antike und Christentum, Jahrgang 5, 1962. Münster i.W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1963. Pp. 204; 11 pl. Pr. DM 28.—/25.— (for subscribers DM 24.25/21.25).

In this volume, which fully maintains the high standard set by the previous ones, the archaeological contributions take an important place. The first of these concerns the highly complicated problems posited by the excavations in Rome under S. Sebastiano on the Via Appia and under St. Peter's. On the basis of two former articles (Basso et Tusco consulibus, *Bonner Jahrbücher* 158 (1958) 89–105; Zu den Problemen des Petrusgrabes, *JbAC* 1 (1958) 79–93) A. von Gerkan gives a critical survey of the results of these excavations. In connection with passages from the *Martyrologium Hieronymianum* and from the calendar of Philocalus the findings have led him to return to the hypothesis, formulated by L. Duchesne and H. Lietzmann, that in A.D. 258, because of Valerian's persecution, the relics of the apostles Paul and Peter were transferred from their original resting-places (the *Via Ostiensis* and the Vatican) to the Via Appia. After the building of St. Paul's and St. Peter's translation of their remains took place to these churches (*Petrus in Vaticano et in Catacumbas*, p. 23–32). Added to this article are critical observations by Th. Klauser (*Die Deutung der Ausgrabungsbefunde unter S. Sebastiano und am Vatikan*, p. 33–38) and Von Gerkan's answer to them (*Noch einmal Petrus in Vaticano et in Catacumbas*, p. 39–42).

Th. Klauser continues his *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst* (p. 113–124). After his discussion, in former volumes, of the motif of the sheep-bearer on sarcophagi (1 (1958) 20–51; 3 (1960) 112–127) he now deals with the famous 'sarcophagus of the Good Shepherd' from Salona, preserved in the Archaeological Museum of Split. He gives a minute description of the sarcophagus and interprets the representations found on it, whose Christian character he denies. As against R. Egger, who refers the sarcophagus to the second decade of the fourth century, he thinks that it should be dated as early as the end of the third century, between A.D. 280 and 300, and that it was not put in the place where it was found until thirty or more years after.

A. Hermann already published some excellent articles in previous

volumes of the *JbAC*; now he offers three contributions under the title *Ägyptologische Marginalien zur spätantiken Ikonographie* (p. 60–92). The first (*Lazarus und Osiris*) deals with one of the ways in which the raising of Lazarus is represented in early Christian art: Lazarus standing up as a mummy in an *aedicula*, and before it Jesus who stretches out a staff towards his head. This variant shows remarkable deviations from the story in John 11. R. Delbrück supposed that the artist followed a lost apocryphal text, whereas P. Paulsen associated the representation with the Osiris myth. Hermann refutes both of these hypotheses and argues convincingly that "man (wird) die über den biblischen Bericht hinausgehenden Elemente der Szene in der frühchristlichen Kunst viel eher aus dem Alltag des 3./4. Jh. und den derzeit herrschenden Umwelts-Vorstellungen als aus irgendwelchen festen Bildvorlagen erklären müssen" (p. 66). Next Hermann goes more deeply into the origin and background of the mummy-portraits. He does this by way of a review of the monograph *Portraits aus dem Wüstensand. Die antiken Mumienportraits aus der Oase Fayum* (Vienna-Munich 1961) by Hilde Zaloscer, in which he rejects her theory that the Christians or Judaeo-Christians of the town of Arsinoë in the second and third centuries should have played an important part in this matter. In the third part the author makes a first attempt at the interpretation of a mosaic found in a place called Umm-all-Munâbia in the area of the biblical Gilead in the Transjordan (*Eine spätantike Stadtansicht von Alt-Kairo*).

This volume, too, contains *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* by the late Professor F. J. Dölger (p. 5–22). He discusses a number of passages about the Christian attitude of prayer – with extended arms – as an imitation of the Cross, and about Moses, who prayed with extended arms during the battle against Amalek (Exod. 17, 8/13), as a type of the Cross. Next he discusses the significance of the sign of the cross in the preparatory ritual of baptism. He illustrates this with the help of a number of texts, starting from a passage from the catechesis of Theodore of Mopsuestia, which also serves to clarify a passage from the legend of Longinus and one from Theophilus of Antioch. Especially worthy of mention is a very interesting exposition about the semantic development of the expressions ποιεῖν τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ and ποιεῖν τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ, and about various expressions for 'making the sign of the cross'.

The fundamental importance of Dölger's studies about the sign of the cross (his monograph *Sphragis* of 1911, articles in *Antike und Christentum*,

and the posthumous contributions in *JbAC*) is evident once again in E. Dinkler's contribution *Kreuzzeichen und Kreuz* (p. 93–112). The author concerns himself with the use of Hebraic Tau and Greek Chi as an explanation of the cross of Christ. He sees this use rooted on the one hand in the endeavour of Christian mission and apologetic to explain the paradox of the Cross, i.e. to make clear that it is not an instrument of death and a sign of obloquy but a sign of victory (τρόπαιον), a God-given means of salvation, on the other hand in the theology of baptism in earliest Christianity. In this connection the author gives a new explanation of the standing or lying cross found on a considerable number of Jewish ossuaria, graves, and sepulchral inscriptions from the end of the first century B.C. onward. He identifies this cross with the letter Tau and relates it to Ezek. 9,4ff., where the sign indicated by the letter Tau (a cross) is at once a protective symbol and a proprietary sign of Jahwe. He points out that this passage, interpreted eschatologically, played an important part in certain Jewish circles in the period concerned. This leads him to the thesis: "Die jüdischen Kreuzzeichen auf Ossuaren, Loculusplatten und im Sepulkralbereich allgemein sind ... eschatologische Schutz- und Eigentumszeichen, das lässt sich sicher sagen. Unsicher bleibt vorerst noch die Verbreitung" (p. 99). This theory had previously been put forward by the author in an article in *ZThK* 48 (1951) and been combated by Goodenough and Avi-Yonah. In an addendum Dinkler criticizes E. Testa's monograph *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani* (Jerusalem 1961). An appendix contains a catalogue of Jewish cross-signs.

The contribution of L. Koep, *'Religio' und 'Ritus' als Problem des frühen Christentums* (p. 43–59), is based on the author's inaugural lecture at the university of Fribourg (Sw.). He points out that in the *religio Romana* during the rise of Christianity *religio* and *ritus* were closely connected: *religio* is no more than the willingness to perform the rites due to the gods, and by no means implies a personal conviction of their existence. "'Atheist', 'gottlos' ist für die Staatsgewalt nicht etwa der, der nicht mehr in seinem Inneren an die alten Götter glaubt, sondern der, der diesen Göttern, mögen sie nun existieren oder nicht, den geschuldeten ritus verweigert" (p. 46). Contrasted to it is the Christian view, founded on the doctrine of Jesus and the apostles, that faith and cult are unseparable: the rite is only a consequence of the faith. Hence the Christians opposed the official demand to acknowledge the *religio Romana* by performing the prescribed rites with the conviction that it is only the one, true God

who can lay claim to faith and cult alike. This is illustrated by many testimonies of apologists and Acts of martyrs.

O. Nussbaum shows how, in language and ritual, the Roman liturgy conforms to the appreciation of right (favourable) and left (unfavourable) in antiquity. He argues that not every instance may be regarded as the deliberate adoption of a profane usage or cultic prescription, and that we have to allow for the survival of a more general human tendency, which is not only found in the Graeco-Roman and Jewish environment of the Church, but also among the Germans (*Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, p. 158–171).

Of great interest and value is the second part of K. Thraede's *Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie* (p. 125–157). The author concludes his study of topoi in Commodian (started in *JbAC* 4 (1961) 108–127) with a discussion of 'Unfähigkeitsaussagen' and 'Schwierigkeitsaussagen'. His conclusion is that Commodian cannot be said to show a direct dependence on the rhetorical tradition, and that, on the other hand, some passages show a clear connection with the apologetic tradition. – The author studies the christianizing of the 'Schwierigkeitsaussage' as a preface-motif in prose (Jerome) and, especially, in the *praefatio* of Prudentitus' *Contra Symmachum* II. From his discussion of the last-mentioned passage it appears clearly that the traditional view according to the formula '(pagan) form-(Christian) content' is definitely inadequate. Of great moment are the methodical conclusions from this analysis of topoi, which are that literary continuity should not be reduced to literary dependence, and that the Christian poetry of late antiquity shows important common features with contemporary prose, pagan as well as Christian. Thraede rightly emphasizes these views, however obvious they may seem, because they have never been sufficiently taken into account in the interpretation of Christian poetry. "Immer noch meint man zB., ein Dichter wie Prudentius sei primär von der Nachahmung Vergils, Horazens oder anderer her zu begreifen, nicht aber historisch aus Sprache und Literatur seiner Zeit. Es geht ja zunächst um die Bedingungen der spätantiken Poesie, um Möglichkeit und Technik der Imitation. Immer noch herrscht auch die Ansicht, es gebe eine als Einheit zu verstehende altchristliche Dichtung. Vielleicht darf man aber hoffen, mit Hilfe der Toposanalyse zu einem historisch besseren Bild dieser Dichtung zu kommen, indem man sie hineinstellt in die Voraussetzungen und Wandlungen spätantiker Literatur, ohne sie von vornherein und ohne weiteres dort, wo sie sich

christlich gibt oder christlich scheint, auch für christlich zu halten" (p. 137). – In a second part Thraede deals with the Christian adoption of some epistolary topoi and their vocabulary: the definition of a letter as the spiritual presence of the physically absent writer (in this connection an elaborate discussion is included of 1 Cor. 5,3), the praise of the addressee, and the *laus epistulae acceptae*. Finally the author traces the influence exercised by rhetorical phraseology, through epistolography, on Christian poetry, especially that of Prudentius.[1]

There are two short contributions. Th. Klauser comments on a passage from Hilary of Poitiers (*Tract. in Ps.* 1,10), in which the latter discusses the dangers for the spiritual welfare of the bishops resulting from Constantine's institution of the *audientia episcopalis* (*Bischöfe auf dem Richterstuhl*, p. 172–174).[2] Ilona Opelt points out that the close of the preface to the writing *De situ Hierosolimae vel Iudae* (or *De situ terrae repromissionis*), traditionally ascribed to Eucherius, contains a quotation from Horace, *Carm.* 1,1,1/2: *Vale in Christo, decus et praesidium meum.* "Das etwas umgeformte Horazzitat in Verbindung mit der christlichen Grussformel iste ein nicht anspruchsloser Versuch, durch Iuxtaposition christlicher und heidnischer Elemente eine neue Form des klassizistisch stilisierten christlichen Freundschaftsbriefs zu schaffen; sie ist ein Bildungsprodukt" (*Ein Horazzitat bei Pseudo-Eucherius*, p. 175–176).

The volume is completed by five book-reviews, one of which a very full one of Ferrua's *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina* (Città del Vaticano 1960), by Th. Klauser, and two addenda to the *Reallexikon für Antike und Christentum*, viz., *Aischylos* and *Aristophanes*, both by I. Opelt.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

[1] An annoying mistake on p. 129, l. 9 from bottom: read "in der altchristlichen Literatur" instead of "die altchristliche Literatur". – Note 58a (p. 138) is lacking.

[2] Two slips in the translation of the passage: *Et quamvis religiosi* propositi *tenaces sint* – "Und wenn sie auch zäh an ihrem religiösen *Gelöbnis* festhalten"; *cum* tamquam *lue morbida imbuuntur* – "während sie *zugleich* vom verseuchenden Krankheitsstoff durchtränkt werden".

Norbert Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme* (Salzburger Patristische Studien, 1). Salzburg und München, Verlag Anton Pustet, 1966. Pp. 232. S. 162.80/DM 25.20.

This book contains a detailed but clear discussion of the basic arguments which Irenaeus employed in his controversy with various Gnostic schools, and it succeeds in setting forth the interrelations among these arguments, thus illuminating the structure of Irenaeus' thought. Irenaeus' difficulties in claiming to possess (1) the true interpretation of scripture, on the ground of (2) the church's continuity with its origin, and thus differentiating (3) the true Gnosis from the false ones, are carefully and sympathetically analyzed, especially in regard to the conflict over tradition. In the last chapter (4), Brox argues that just as in dealing with scripture and tradition Irenaeus has appealed to continuities and contexts against the Gnostics' differentiations, so finally he also appeals to "die Zustimmung des menschlichen Verstandes und auch des Herzens".

As he points out, Plato is *religiosior* than the Gnostics because for him the one Creator is both just and good (3,25,5; he is therefore the prime example of the *ethnici, qui minus illecebris ac voluptatibus servierunt*, and *providentia eius moti licet tenuiter, tamen conversi sunt*, 3,25,2). In regard to *metensōmatōsis* Plato could go astray, especially when he added the notion of the cup of oblivion, *ostentationem quidem nullam faciens, dogmatice autem respondens.* The lack of proof allows Irenaeus to contradict him on the basis of a rational argument (2,23,1–2). Irenaeus can also speak of the wonders of the created world (2,30,3), can point out that only God knows the answers to doxographical questions (2,28,2), and can speak admiringly of the arts and sciences to which the Gnostics should have devoted themselves (2,32,1). One trouble with the Gnostics is that they follow the merely dogmatic teachings of various philosophers and, changing the terminology, try to get credit for creativity (2, 14, 1–3). One more point should be added in support of Brox's thesis. In *Adv. haer.* 2,28,4 Irenaeus paraphrases Xenophanes' famous statement about the nature of God and adds *sicut et utile est nobis sapere de deo et sicut ex scripturis discimus*; in 2,13,3 he says of it *quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de deo.* In his mind there is at least a large measure of unity between true philosophy and Christian theology. (The same point is confirmed by his frequent psychological arguments.)

What Irenaeus attempted to set forth, then, was not a theology strictly

biblical or strictly traditional but a synthesis of scripture, tradition, and reason; see also the article by P. Hefner in *Journal of Religion* 44 (1964) 294–309, to which Brox refers. One of the chief merits of Brox's valuable study is to show the nuances of this approach and its lasting importance.

University of Chicago ROBERT M. GRANT

G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Supplements to Novum Testamentum, vol. XV). Leiden, E. J. Brill, 1967. VIII, 126 pp. Pr. *f* 24.—.

Le livre de Gilles Quispel est une contribution de grande importance aux recherches actuelles sur les origines du christianisme en Osroène, à partir principalement de l'*Evangile de Thomas* et des *Homélies macariennes*, qui sont les deux pivots de sa thèse. Le premier problème qui se présente est évidemment celui du rattachement au milieu édessénien de ces deux ouvrages. L'appartenance du premier au cycle de Thomas, le fait qu'il soit utilisé par les *Actes de Thomas*, qui ont paru à Edesse vers 250, les éléments communs qu'il présente avec le *Diatessaron* et Aphraate donnent légitiment à Quispel le droit de trancher pour l'affirmative (p. 12). La question du milieu originel des *Homélies macariennes* est plus difficile. Leur rattachement au «messalianisme» apparaît toutefois acquis, ce qui implique un lien avec le milieu syrien. Plus contestable est la thèse de Dörries qui les attribue à Syméon de Mésopotamie.

Ceci acquis, Quispel constate dans ces ouvrages deux éléments distincts. Le premier est le caractère concret, expérimental du christianisme qui s'y exprime. Ceci différencie le christianisme sémitique du christianisme grec ou romain (p. 5). Quispel – et ici je suis pleinement d'accord avec lui – rattache ce caractère au fait que le christianisme d'Osroène et d'Adiabène est d'origine judéo-chrétienne. Il n'a aucun mal à le montrer par un certain nombre d'exemples. Ainsi du caractère féminin de l'Esprit, dans l'*Evangile des Hébreux*, Aphraate, le Pseudo-Macaire; ainsi de la permanence dans l'homme après le baptême d'un esprit mauvais luttant contre le Saint-Esprit (pp. 9, 12). Ce dernier point, qui sera considéré par les Occidentaux comme une des hérésies messaliennes, se rattache de toute évidence à la doctrine juive des deux *yezer*.

Quispel revient à cette occasion sur une thèse qui lui est chère et qui est l'existence d'un évangile araméen, sans relation avec les évangiles grecs et

porteur d'une tradition autonome. Il correspond à l'*Evangile des Nazaréens*, connu par Jérôme, et dont l'*Evangile des Hébreux* serait une traduction grecque développée (p. 81). Quispel montre que cet évangile a été utilisé par Tatien dans le *Diatessaron*, par Aphraate, par Ephrem. Il constitue une des sources de l'*Evangile de Thomas* (p. 93), qui nous conserve ainsi des éléments importants de cette tradition évangélique. Il est aussi connu de l'auteur des *Homélies macariennes*. Avec la possibilité de reconstituer cet évangile araméen, c'est tout l'immense domaine de la mission judéo-chrétienne, à côte de la mission paulinienne, qui s'ouvre.

A propos de cette tradition évangélique autonome, Quispel prend position sur la question du «Chant de la perle», qui se trouve dans les *Actes de Thomas*. Alfred Adam avait cru y reconnaître un hymne préchrétien, se rattachant à la mythologie parthe. Quispel pense qu'il s'agit d'un hymne chrétien. Il montre que l'*Evangile de Thomas*, Aphraate, Ephrem témoignent d'une tradition de la parabole évangélique de la perle, qui est indépendante de celle de Matthieu. On retrouvera cette tradition dans les *Homélies macariennes*, où la perle tient une place importante. Le «Chant de la perle» serait donc un développement en milieu judéo-chrétien de Syrie de la parabole évangélique dans sa teneur araméenne. Ce qui paraît vraisemblable est qu'il ne soit pas nécessaire de recourir à l'Iran pour chercher une origine au «Chant de la perle». Le développement de la parabole des ouvriers de la vigne chez Hermas, *Sim.* V, 5, celui de la parabole du Bon Samaritain chez les presbytres d'Irénée, montrent en milieu judéo-chrétien des phénomènes tout à fait analogues.

Plus difficile est la question du second élément que Quispel reconnaît dans l'*Evangile de Thomas* et les écrits macariens, et qui est l'encratisme. L'essence de l'encratisme est l'attitude négative à l'égard du mariage: «le vrai chrétien est le célibataire» (μοναχός). Quispel a une thèse précise sur la présence d'un courant encratite dans le christianisme édessénien. L'origine de cette tendance serait l'*Evangile de Thomas* lui-même (p. 11). A côté de l'*Evangile des Hébreux*, celui-ci aurait en effet une seconde source qui serait l'*Evangile des Egyptiens*. Cet Evangile serait un remaniement dans un sens encratite à Alexandrie des Evangiles synoptiques (pp. 89–98). L'encratisme syrien aurait donc pour origine l'encratisme égyptien. Et celui-ci serait dû à une influence hellénistique et plus particulièrement platonicienne dans le judaïsme alexandrin qui se serait continuée dans le judéo-christianisme édessénien.

J'avoue que sur ce point je me sens moins porté à suivre Quispel.

L'encratisme est un phénomène très répandu dans le judéo-christianisme. Quispel lui-même le constate. On le trouve dans les Actes apocryphes de diverses régions: dans les *Actes d'André* en Achaïe, dans les *Actes de Jean* en Asie-Mineure, dans les *Actes de Thomas* à Edesse. Il est aussi présent dans le montanisme phrygien, qui n'a rien à voir avec l'hellénisme, et dans le marcionisme, qui lui est aussi étranger. Saint Paul y fait déjà allusion dans les Pastorales. Certes on le trouve en Egypte dans l'*Evangile des Egyptiens* et chez Jules Cassien. Mais est-il nécessaire de penser que ce soit par l'Egypte qu'il soit venu à Edesse, alors qu'il était répandu dans tout le monde judéo-chrétien?

Cela semble d'autant moins nécessaire que l'encratisme est apparu très tôt à Edesse – et bien avant l'*Evangile de Thomas*. Comme Quispel le remarque lui-même, on le trouve dans les *Odes de Salomon*, à la fin du premier siècle (p. 29). Vööbus a observé que le fait de considérer les μοναχοί comme les seuls vrais chrétiens apparaît un usage typiquement syrien, qui se manifeste par le fait qu'on les baptise avant les autres. Le cas de Tatien vers 170 est intéressant. Il est disciple de Justin, qui n'est pas encratite. Son encratisme paraît donc bien davantage lié à ses origines syriennes qu'à l'influence du platonisme. Par ailleurs l'encratisme peut très bien s'expliquer à partir du judéo-christianisme. Klijn a montré que l'idéal du célibat consacré avait des antécédents juifs dans la tradition des Réchabites.

Mais ceci n'épuise pas la question. Cet encratisme pratique apparaît lié dans un certain nombre de cas à des spéculations anthropologiques. Pour l'*Evangile des Egyptiens*, l'homme véritable n'est ni homme ni femme; la sexualité est une conséquence de la chute; le μοναχός restaure l'Adam préexistant. Chez Jules Cassien, «les tuniques de peau» de *Genèse* 3, 21 désignent le corps dont l'homme est revêtu après la chute. Quispel me paraît avoir raison de situer ces spéculations dans le cadre du judéo-christianisme alexandrin. Elles paraissent s'inspirer en particulier de Philon (pp. 82–89). Clément d'Alexandrie dénonce leur «platonisme». Quispel a raison de n'y pas voir du gnosticisme. C'est un encratisme platonisant. On le retrouvera chez Origène, que Quispel ne mentionne pas.

Vient alors la question de savoir si cet encratisme alexandrin a eu de l'influence sur certains auteurs syriens. Ici il me semble qu'il faut distinguer davantage les choses que ne le fait Quispel. Il me paraît établir solidement la dépendance de l'*Evangile de Thomas* par rapport à l'*Evangile des Egyptiens*. On accordera donc à Quispel, non pas que l'encratisme

syrien en général vienne de l'*Evangile de Thomas*, mais qu'il y a en Osroène un courant encratite influencé par l'encratisme alexandrin. Le *Chant de la perle* s'y rattache peut-être.

Différente est la question des *Homélies* du Pseudo-Macaire. Leur appartenance à la tradition mystique et exégétique syrienne est certaine. Mais qu'en est-il de leur «platonisme»? Les thèmes platoniciens y sont nombreux: le bourbier, les ailes de l'âme, le serpent symbole de la volupté, la ressemblance avec Dieu. Ils sont mêlés de thèmes philoniens: la voie royale, l'ivresse divine. Les ressemblances avec Grégoire de Nysse sont nombreuses. Il me paraît évident que ce platonisme ne vient pas de la tradition syrienne de l'*Evangile de Thomas*. Aussi bien a-t-il peu de contact avec elle. Mais les *Homélies* témoignent d'une nouvelle rencontre du mysticisme syrien, qui s'appelle ici le messalianisme, avec l'hellénisme chrétien. Dans les nombreux contacts que les *Homélies* présentent avec l'œuvre de Grégoire de Nysse, il me paraît impensable que ce soit Grégoire qui dépend s'elles. Sur ce point je continue donc de penser avec Jaeger que les *Homélies* sont un écrit messalien, influencé par Grégoire de Nysse.

Paris 7e, 15 rue Monsieur JEAN DANIÉLOU

Manlio Simonetti, *Studi sull'Arianesimo* (Verba Seniorum N.S.5) Roma, Editrice Studium, 1965. 201 S. Pr. L.3500.

Der nach Umfang und Gehalt wichtigste Beitrag dieses willkommenen Bandes verschiedener, unter sich eng zusammenhängender Studien ist zweifellos der erste: die Auslegung des Weisheitstextes Prov. 8,22 vom ersten bis zum vierten Jahrhundert (S. 9–87). Es handelt sich nicht um ein beliebiges mehr oder weniger belangloses Beispiel der heute so beliebten „Auslegungsgeschichte", sondern um einen Text, dem in der Vorgeschichte und Geschichte des arianischen Streites wirklich zentrale Bedeutung zukommt – und welche Rolle die Schriftauslegung während aller Phasen der Auseinandersetzung gespielt hat, wird fast in jedem Beitrag von neuem deutlich. Von den anfangs nebeneinander stehenden Möglichkeiten, die Weisheit in den Proverbien mit dem Logos oder dem Geist gleichzusetzen (die zweite vertreten z.B. Theophilos und Irenäus), setzt sich die Beziehung auf den Logos bald allgemein durch und wird auch später kaum mehr in Zweifel gezogen (Gregor von Nazianz bildet hier eine interessante Ausnahme). Grundlegend für die weitere Ent-

wicklung wird Origenes, der dem Spruch zwar wohlweislich aus dem Wege geht, aber die christologische Tradition schafft, die in Alexandrien sowohl Dionys wie Alexander und noch Athanasios bestimmt. Der subordinatianische Charakter wird dabei immer entschiedener überwunden, die Zeugung aus göttlicher Substanz im Gegensatz zu Arius immer bewußter betont. Fatal bleibt, dass der Text selbst mit seinem Nebeneinander von „schaffen" und „erzeugen" gerade in dieser Hinsicht zweideutig ist und in weiterem Rahmen interpretiert werden muss. So bedeutete es einen wichtigen Einschnitt, als Markell von Ankyra die Worte nicht mehr auf die trinitarische Ursprungsfrage, sondern auf die Menschwerdung des Logos und das menschliche, aus Maria stammende Fleisch des Erlösers bezog. Damit scheint er die (nur hypothetisch rekonstruierbare) Position des Eustathios von Antiochien und noch des Athanasios beeinflusst zu haben. Dies ist jedenfalls die einleuchtende Vermutung des Verf.s. Zu bedauern ist, dass ihm für diese Fragen die einschlägigen Ausführungen von Martin Tetz (Zur Theologie des Markell von Ankyra, *ZKG* 75 [1964], 217–270; 79 [1968], 3–42) entgangen sind. Die von Tetz Markell zugeschriebene Schrift *De incarnatione Verbi et contra Arianos* hält auch Simonetti nicht für athanasianisch. Andererseits verliert der von Tetz betonte Gegensatz in der Auslegung von Prov. 8,22ff an Schärfe, wenn man ihm in die breiter differenzierenden Darlegungen Simonettis einordnet. Die ausführlichen, dogmatisch geprägten Texte bei Athanasios haben die orthodoxe Auslegung in der Folgezeit vorzüglich bestimmt. Die philologisch sorgfältigere, darin vortreffliche Interpretation bei Euseb von Cäsarea ist durch sie weithin um ihre Wirkung gekommen. Grundsätzlich anders lagen die Verhältnisse im Abendland – noch Gregor von Elvira zeigt sich in archaisierender Abhängigkeit von Tertullian. Hier wird die hervorragende und keineswegs unselbständige Arbeit des Hilarius nach Gebühr gewürdigt. Das geschieht auch in einigen weiteren Beiträgen (vgl. *Vetera Christianorum* 1 [1964]; 2 [1965]), die auf die schönen Ergebnisse dieses grundlegenden Aufsatzes immer wieder zurückgreifen können.

Der folgende Aufsatz hat einen begrenzteren Gegenstand. Er widerlegt, wie mir scheint völlig überzeugend, Nautins These vermeintlicher orthodoxer, die Ketzerei übertreibender Interpolationen im Brief des Arius an Athanasios (S. 88–109). Es ist, namentlich nach dem gewiss nicht voreingenommenen Zeugnis Eusebs von Cäsarea, durchaus nicht zu bezweifeln, dass Arius die Erschaffung des Logos ἐξ οὐκ ὄντων gelehrt hat, und wenn er diesen Tatbestand in seinem späteren Bekenntnis

einigermassen verhüllte, so handelte es sich eben um ein taktisches Ausweichen, das sich den möglichen Doppelsinn des ἐξ und des γεννᾶν zunutze machte. Die weiteren Untersuchungen bemühen sich jeweils um eine genauere und verständnisvollere Würdigung der theologischen Lehren einzelner Personen und Gruppen während des arianischen Streits. Alexander von Alexandria (S. 110–134) erscheint als konservativer Origenist, der den Zweifrontenkrieg gegen die Sabellianer und Arianer vorsichtig und z.T. noch tastend zu führen sucht. Dabei geht er dem Begriff der οὐσία (und dem ὁμοούσιος) nach Möglichkeit aus dem Wege und verwendet φύσις in einem an späterer Theologie gemessen nicht ganz korrekten Sinn. Ihm stehen die fälschlich so genannten „Semiarianer" um Basilios von Ankyra sachlich überaus nah (S. 160–186), nur dass die antisabbellianische Aversion gegen das ὁμοούσιος hier noch ausgeprägter ist. Aber in ihrem Lager beginnt die in die Zukunft weisende Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις. Photin endlich (S. 135–159) wird in sorgfältiger Analyse der gegen ihn (und meist gleichzeitig gegen Markell) gerichteten, seltsam widersprüchlichen Anklagen von dem Verdacht entlastet, Christus als *nudus homo* bekannt zu haben. Derartige Mißverständnisse erklären sich aus der Eigenart seiner die Ganzheit der menschlichen Person betonenden Christologie. Photins trinitarische Anschauungen werden – wie bei Loofs – auf ältere kleinasiatisch-irenäische Traditionen einigermassen einleuchtend zurückgeführt.

Der Wert dieses Bandes liegt in der vorsichtigen Beachtung der jeweiligen Front und Situation, die die theologischen Unbestimmtheiten und Einseitigkeiten gerecht zu verstehen lehrt. Die anfängliche Ungeklärtheit der Begriffe darf niemals ausser acht gelassen werden, will man ernsthafte Theologen und nicht dogmengeschichtliche Schemata beurteilen und verurteilen. Unter diesem Gesichtspunkt dürften fast alle Ergebnisse des interessanten Buches volle Zustimmung verdienen. Ihre Grenze liegt darin, dass eine genaue begriffs- und philosophiegeschichtliche Untersuchung der Termini fast ganz unterbleibt. Hier fehlt auch einiges an neuerer Literatur. Selbst so bekannte Stücke wie H. Kraft, ʿΟΜΟΟΥΣΙΟΣ (*ZKG* 66 [1954/55], 1–24), H. Dörrie, *Hypostasis* (Nachr. Akad. Göttingen 1955) werden nicht erwähnt. Es wäre aber eine ganz unberechtigte Pedanterie, das Wesentliche der hier erreichten oder vertretenen Erkenntnisse darum für unsicher oder unwesentlich zu halten.

Heidelberg, Ladenburgerstrasse 69 H. v. CAMPENHAUSEN

Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques.* Introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel, traduction de Pierre Paris, revue et adaptée (Sources Chrétiennes, 126). Paris, Les Éditions du Cerf, 1966. Pp. 210. Pr. Fr. 24.

Ce n'est pas la première édition des cinq catéchèses mystagogiques, qui paraît dans ce volume des *Sources Chrétiennes.* À cause des sujets, que traîtent ces instructions aux néophytes, elles ont toujours éveillé l'intérêt des théologiens. Ces sujets sont les suivants: (1) renonciations et profession baptismale; (2) le mystère du baptème; (3) la chrismation (traduction propre de l'éditeur du mot τὸ χρῖσμα; (4) le Corps et le Sang du Christ; (5) la célébration eucharistique (cf. p. 16). Surtout depuis le temps de la Réformation l'intérêt à ces textes était grand. Du XVIe au XXe siècle ils ont été publiés maintes fois, mais jusqu'à maintenant on n'avait pas entrepris l'établissement du texte à partir de l'ensemble des manuscrits et des manuscrits seuls (cf. p. 50). Par le présent ouvrage le Père Piédagnel a rempli cette lacune, et il l'a fait d'une manière excellente. Dans les notes on trouve plusieurs lieux parallèles, empruntés à la littérature patristique, en particulier à des catéchèses baptismales de la seconde moitié du IVe siècle (cf. p. 68). Pour la traduction l'éditeur s'est servi d'une traduction, publiée par le Père P. Paris, en 1930, qu'il a revue et adaptée.

Dans l'introduction l'éditeur donne toutes les informations, qu'on cherche dans une édition critique. Le chapitre II confronte le lecteur avec la question difficile de la paternité littéraire de ces catéchèses. Il y a une possibilité sérieuse que Jean II de Jérusalem, successeur de Cyrille, soit l'auteur de ces écrits. On trouve dans ce chapitre les pros et les contras, qui aboutissent à un *non liquet.* C'est pourquoi l'éditeur a maintenu le nom de Cyrille dans le titre de ce livre.

Trois index facilitent l'usage de cet ouvrage soigné et important.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Sancti Ambrosii Opera, Pars VIII (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. LXXIX): *De Spiritu Sancto libri tres. De incarnationis dominicae sacramento.* Recensuit Otto Faller S.I. Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, MCMLXIV. XVIII,69*, 344 S. Pr. $16.—.

Schon zwei Jahre nach dem ebenfalls von Otto Faller betreuten achten Band der Edition des Ambrosius im Wiener Corpus, der die Schrift *De fide* enthielt, in der Ambrosius begann die Trinitätslehre gegen die letzten noch übrig gebliebenen Arianer im Westen des Imperiums zu entwickeln, erscheint wiederum eine Ausgabe *omnibus numeris absoluta*, die mit der vorigen sehr eng zusammenhängt: handelt es sich ja um zwei fundamentelle dogmatische Schriften, die zusammen mit *De fide*, man könnte wohl sagen unter der Ägis des Kaisers Gratian, während der Jahre 378–382 zustande gekommen sind. Der Zusammenhang zwischen den beiden Bänden, der von dem Herausgeber in der *Praefatio* des achten Bandes auch deutlich zum Ausdruck gebracht worden ist, zeigt sich auch hierin, dass der *Index nominum, rerum, verborum* in Vol. IX, S. 300–343, das Material aus den beiden genannten Bänden bringt. Ausserdem wird am Anfang der *Praefatio* des neunten Bandes auf den vorigen hingewiesen, besonders für alles was die Orthographie, die Einrichtung des kritischen Apparates und die Angabe der Quellen betrifft (wofür übrigens der neunte Band doch das volle auf die zwei oben genannte Schriften bezügliche Material bietet). Wir dürfen die Leser daher bitten, unsere ausführliche Rezension des achten Bandes in dieser Zeitschrift (Bd.19, 1965, S. 58–62) heranzuziehen).

Da inzwischen nun auch soeben der erste Teil des zehnten Bandes erschienen ist, der die erste Hälfte der Briefe (Buch I-VI) enthält, und dem hoffentlich recht bald der zweite Teil (Briefe, Bücher VII-X, und *Acta*) folgen wird, stehen wir hoffentlich vor dem Abschluss einer grossen Gesamtausgabe, die, wie ich schon früher bemerkte, sicher immer als eine der allerbesten im Wiener Corpus gelten wird. Es fehlen uns nur einige ganz bestimmte Gruppen von Schriften (alle jetzt im 16. Band der PL zu finden), und zwar: a) Der *Sermo contra Auxentium;* b) Die drei Bücher *De officiis ministrorum;* c) Die Schrift *De viduis* und eine Gruppe von Schriften *De virginitate* (wobei vermutlich eine unechte); d) Die Hymnen.

Wir können auch jetzt wieder ohne Vorbehalt feststellen, dass Otto Faller durch die Gründlichkeit und Genauigkeit seiner Arbeitsweise seine Vorgänger in der Ausgabe des Ambrosius, nämlich Carl und Hein-

rich Schenkl, sowie den als Editor immer besonders verdienstvollen Michael Petschenig, die alle zu den besten Herausgebern von Bänden des Wiener Corpus zu rechnen sind, noch beträchtlich übertroffen hat. Allerdings hatte er etwas mehr *subsidia operis*, unter denen die Hilfe, die er vom Beuroner Vetus-Latina-Institut erfuhr, an erster Stelle zu nennen ist.

Von der Schrift *De Spiritu Sancto* gibt es im Ganzen 91 Handschriften; davon hat der Her. 14 in seinen kritischen Apparat aufgenommen. Elf davon sind schon bekannt aus der Ausgabe von *De fide* (vgl. S. 21*). Hinzu kommen ein sehr interessanter Codex Bobiensis (Bibl. Ambros. D 268 inf.) aus dem 8. Jahrhundert, eine Handschrift aus Sankt Gallen aus dem neunten, und eine Sammelhandschrift aus der Stadtbibliothek in Brügge aus dem 15. Jahrhundert. Da der sehr alte Paris. latin. 8907 (5. Jahrh.) die Schrift nicht enthält, ist jetz der berühmte Ravennas aus dem erzbischöflichen Archiv die weitaus älteste Handschrift (5./6. Jahrh.). Er steht als alleiniger Vertreter des ersten Hyparchetypus allen anderen Handschriften gegenüber, die auf die zwei Familien Γ und Σ verteilt sind (S. 39*). Die zwei Hauptgruppen (R und Γ + Σ) haben einige Fehler gemeinsam, die nach dem Her. aus der von Ambrosius selbst besorgten Ausgabe stammen müssen (s. seine Beweisführung ebd.). Die Durcharbeitung des kritischen Apparates zeigt, dass die Textüberlieferung i.a. merkwürdig fest und sicher ist: nur selten findet man Varianten, die wirklich zu einem Abwägen ihrer respektiven *merita* zwingen; meistens handelt es sich um Einzelfehler von einzelnen Handschriften oder von kleineren und grösseren Gruppen.

Von der Schrift *De incarnationis dominicae sacramento* gibt es 88 handschriften, wovon 18 in den Apparat aufgenommen worden sind, und wovon 11 zu der textlichen Grundlage der Schrift *De Spiritu Sancto* gehören. Auch hier gibt es in der Überlieferung eine Zweiteilung: der Ravennas, ein Turonensis (Bibl. publ. urb. 265, 10. Jahrh.) und die Gruppe Γ mit dazu dem Vatic. lat. 314 (15. Jahrh.) einerseits, die Gruppe Σ andererseits. Auch hier sind Varianten, wovon jede einer der beiden Hyparchetypen gehört, äusserst selten.

Die Chronologie gibt kaum Probleme auf: die Schrift *De Spiritu Sancto* muss in den ersten Monaten des Jahres 381, und zwar vor Ostern verfasst sein, und die Schrift *De dominicae incarnationis sacramento* nach dem Konzil von Aquileia, und zwar nicht sofort, sondern nach einer Frist, in der die Invektive des Palladius dem Kaiser Gratian und dem Ambrosius bekannt werden konnte. Da dieses Konzil am 3. Sept. 381

gehalten wurde, kommen wir für diese Schrift auf die ersten Monate des Jahres 382 hinaus (vgl. dazu die Kapitel III und VIII der „Prolegomena").

Besonders viel Arbeit hat der Her. verwendet auf die Untersuchung der von Ambrosius in diesen beiden Schriften benutzten Quellen. In *De Spiritu Sancto* sind die beiden Hauptquellen die berühmte Schrift über den Heiligen Geist von Didymus dem Blinden, die uns nur bekannt ist durch die lateinische Übersetzung des Hieronymus (PL. 39,1031–1086; auf Anregung von Damasus zwischen 384 und 392 verfasst) und die uns noch vorliegende Monographie über denselben Gegenstand durch Basilius (PG. 32,67–217; kritische Ausgabe von C. F. H. Johnston, Oxford 1892; im Jahre 375 verfasst). Weiter wird Athanasius noch an einigen Stellen benutzt, aber nach der Ansicht des Her. nur durch die Vermittlung der beiden gerade genannten Autoren (es ist auch auffällig, dass er so viel weniger benutzt worden ist als in *De fide*). Es ist nun besonders interessant – was hier selbstverständlich unmöglich geschehen kann: es würde eine grössere Monographie erfordern –, die hier festzustellende Technik der Bearbeitung der beiden Vorlagen, wovon wir wenigstens eine vollständig kennen, zu vergleichen mit der Bearbeitung von Sätzen Plotins in den Schriften *De bono mortis* und *De Isaac vel anima*, wie sie P. Courcelle in einem berühmten Kapitel seines Buches *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1950; S. 106–138) aufgezeigt hat (sehr wichtig auch P. Hadot, Platon et Plotin dans les sermons de saint Ambroise, *REL* 1956 (1957), S. 202–220). Hier wird nicht auf Stellen aus Plotin hingewiesen; auch Philo bleibt unerwähnt. Dass hier aber ein gewisser Einfluss Plotins nicht ausgeschlossen ist, geht hervor aus dessen Einfluss gerade auf Basilius *De Spiritu Sancto* (H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften de Spiritu Sancto*, Berlin 1964). Besonders interessant ist die ja völlig kontrollierbare Benutzung des Basilius. Hier gibt es, neben Zusammenfassungen grösserer Abschnitte, gelegentlich auch sehr genaue Übersetzungen, wovon der Her. zwei Beispiele in der *Praefatio* (S. 18*–19*) verzeichnet hat. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass Ambrosius in seinem *Exameron* fortwährend lange Abschnitte aus dem gleichnamigen Werke des Basilius buchstäblich übersetzt hat. In dem ersten von dem Her. angeführten Fall ist die Genauigkeit m.E. noch etwas grösser, da die Worte in I.72 *dividens de suo singulis*, die nach ihm in dem entsprechenden Satz des Basilius kein Analogon haben, in einer freieren Bearbeitung zurückzufinden sein mögen in den Worten Κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως διαιροῦν τὴν ἐνέργειαν. In der zweitgenannten

Schrift finden wir eine sehr starke Benutzung des Panarions des Epiphanius, die hier sehr verständlich ist aufgrund der Tatsache, dass gerade die Fleischwordung Christi vom Anfang an sehr stark von Gnostikern (Tertullians *De carne Christi*!) und weiteren häretischen Sekten angegriffen worden ist.

Ganz besonders zu loben ist endlich noch der „Appendix Prolegomenorum", der zunächst sehr genau gearbeitete Inhaltsangaben der beiden Schriften bringt, und weiter drei Texte, die der Leser die ganze Zeit zur Verfügung haben muss, nämlich der lateinische Text des *Symbolum Nicaenum*, das *Symbolum „Quicumque"* und der trinitarische Teil des Hymnus *Te Deum*. Es folgen nach den Textausgaben drei Indices, wovon nur der Index der Bibelstellen im Vorhergehenden noch nicht zur Sprache gekommen ist.

Als Zeichen des Interesses bespreche ich kurz einige Stellen, die m.E. irgendeiner grösseren oder kleineren Verbesserung bedürfen.

De Sp. S. I.1,22, Vs. 30 (S. 25). Hier ist in dem Relativsatz *qui fidem non deferunt* sicher besser mit dem Bobiensis zu schreiben *qui fidei non deferunt*. Es handelt sich hier nämlich um den intransitiven Gebrauch des Verbums *deferre* mit Dativ, „seine Ehrfurcht bezeugen", der nach dem Ausweis des im Thes. l. Lat. (V,1:320,75–321,21) angeführten Materials gerade bei Ambrosius auffällig frequent ist: *Contra Auxentium* 2: *Scitis et ipsi quod imperatoribus soleam deferre, non cedere*; *De offic. ministr.* 2,17,87 (*domino*); ebd. 1,17,65 und 66 (dort zweimal); *De fuga saeculi* 2,10: *ut subiciamur regi, si non deferimus tamquam parenti*; *in II Cor.* 12,10; *in ep. Gal.* 4,14. Man kann noch hinzufügen, dass Ambrosius ebenso gern den geraden Gegensatz *derogare* mit dem Dat. gebraucht (s. Index, S. 308).

Ebd. I.3,54, Vs. 164 (S. 37): das Komma nach *Sed si quis corporis specie humani* muss verschwinden.

Ebd. I.4,55, Vss. 1–10 (S. 38). Für das Studium der Technik der Bearbeitung der Vorlagen ist es interessant festzustellen, dass Ambrosius hier zwar deutlich Didymus folgt, wie der Her. durch Nennung der Hieronymus-Stelle auch angibt, dass er aber andere Bibelstellen (Ps. 50,13 und 138,7) anführt als Didymus (Ps. 94 und Hebr. 3,7 – oder ist mit einem Eingriff des Hieronymus zu rechnen?).

Ebd. I.4,59, Vs. 41–60, Vs. 53 (S. 40). Hierzu zitiert der Her.: „*cf.* Didym. De Sp. S. 18/19 (*PG* 39*A-D*)". Da aber 39 die Bandnummer der PL ist, muss die Nummer der Kolumne noch hinzugefügt werden (1050 A-D).

Ebd. I.4,63, Vss. 17–19 (S. 42). Hier liest der Her. nach einer Konjektur von Bulhart (Einfügung von *si*): *Nam ‹si›, ut in superioribus libris docuimus, et angelorum naturam liquet potuisse mutari, utique aestimari convenit quia, qualis unius natura, talis et ceterorum.* Die Worte *ut ... docuimus* beziehen sich, wie der Her. angibt, auf *De fide* III.3,19–20, wo es sich darum handelt, dass die Engel nicht von Natur unsterblich sind; es folgt als Begründung: *Et in ipsis enim naturae capacitas vitio obnoxia, sed non obnoxia disciplina*; völlig gleichartiges steht in dem Satz, der dem aus *De Spir. S.* angeführten vorhergeht. In *De fide* wird die Ausführung damit beschlossen, dass es einen Unterschied gibt zwischen einer Unsterblichkeit, die durch eine Gnadensgabe geschenkt wird, und eine, *quae sine capacitate mutabilitatis* (nämlich *ad vitia*, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht) *est semper.* Dann ist es aber sicher möglich, ohne das, auch paläographisch nicht leicht zu erklärende, *si* zu lesen: *Nam, ut in superioribus libris docuimus, et angelorum naturam liquet potuisse mutari* (nämlich *ad vitia*); dann kann man nach einem Doppelpunkt weiterfahren: *utique aestimari convenit quia, qualis unius natura, talis et ceterorum.* Der lezte Satz des Abschnitts schliesst sich dann ganz natürlich bei der Ausführung in *De fide* an: *Mutabilis ergo et reliquorum natura, sed melior disciplina* (es handelt sich hier um die Engel, die nie gesündigt haben).

In dem Zitat aus Didym. *De Spir.* S. 5 auf S. 44 ist *sanctos* statt *sanctus* zu lesen.

Ebd. I.8,94, Vss. 49–75 (S. 56–57) wird am Anfang hingewiesen auf Didym. a.a.O.11 (PG 39,1044 A-B): *In solis quippe his ... in terra.* Nun wird aber in I.8,49 ausgeführt, dass die Tatsache der *effusio* der *caritas* durch den Hl. Geist beweist, dass dieser kein *opus* ist, da er ja *divinae arbiter et fons profusus caritatis est.* Dafür stehen die Parallelen aber schon etwas früher bei Didym./Hieron., besonders auch für die Parallele mit 95, wie z.B. der Satz: *Ipsum quoque effusionis nomen increatam Spiritus Sancti substantiam probat.*

In *De incarn. domin. sacr.* 6,50, Vss. 40–41 (S. 249) verdient ein Ausdruck wie *illa operatrix omnium substantia divina in carnis speciem coagulata*, der ganz auf die auch von Tertullian in *De carne Christi* (wenn auch in ganz populärer Form) herangezogene aristotelische Embryologie zurückgeht, doch wenigstens eine kurze Notiz. Es sei mir gestattet, auf das von mir in meiner Ausgabe von Tertullian *De anima* zu Kap. 27 zusammengetragene Material hinzuweisen (S. 342–346).

Wir wünschen dieser so hervorragenden Ausgabe einen baldigen Ab-

schluss durch die Erscheinung der Bände X,2 und III (?). Zum Schluss möge noch ein Wunsch zum Ausdruck gebracht werden, der hoffentlich ausführbar ist. In den lezten zwei Dezennien hat man wieder, nach einer Pause von fast einem halben Jahrhundert, damit angefangen den Einfluss Philos auf das Ambrosianische Schrifttum energisch zu untersuchen. Da es hierfür keine „Zentralstelle" gibt – man muss noch immer das einschlägige Material recht mühsam zusammensuchen und nachprüfen –, wäre es sehr erfreulich, wenn am Ende der vollständigen Ausgabe irgendwo und irgendwie die einschlägigen Stellen zusammengestellt werden könnten, etwa mit Korrektur und Ergänzung des in den früheren Bänden gebotenen Materials (die zwei ersten Bände sind ja in 1897 erschienen!).

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

Mother M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles. A Translation with a Critical Introduction* (The Catholic University of America, Studies in Medieval History, New Series, Vol. XVI). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1960. VIII, 230 pp. Pr. $ 3.75.

Entreprenant la première traduction en langue anglaise de la *Regula ad Virgines* de St Césaire d'Arles, Mère M. C. McCarthy se propose, pour introduire à la lecture de cet important écrit monastique, relativement peu étudié pour lui-même jusqu'à présent, de le situer dans un vaste tableau de l'histoire monastique primitive, de présenter l'état des recherches en cours autour des textes dont Césaire s'est inspiré, de mettre en lumière l'intérêt de cette première règle pour moniales dans le développement passé et actuel de la vie religieuse féminine. Le lecteur qui, se conformant à la meilleure méthode de lecture, examine avant toute chose la table des matières de l'ouvrage, a le sentiment de se trouver devant un travail sérieux, où il sera conduit avec sécurité; aucune des questions dont il est nécessaire de faire l'inventaire avant d'aborder une règle monastique ancienne n'est négligée: présentation de l'auteur, de la communauté à laquelle Césaire s'adresse; analyse de la *Regula ad Virgines* avec ses deux caractéristiques propres: aboutissement des traités patristiques sur la Virginité consacrée, essai d'adaptation à un milieu féminin de la tradition cénobitique masculine; le chapitre traitant des sources de Césaire consacre dix-sept pages à la tradition de Lérins, vingt à la Règle de St

Augustin et est complèté par des tableaux synoptiques; après quelques pages consacrées à l'influence de la *Regula ad Virgines*, la conclusion débouche sur les perspectives de la vie contemplative féminine et de la clôture. Une abondante bibliographie vient renforcer le sentiment de sécurité du lecteur: trente sept auteurs anciens dont les œuvres ont pu influer sur Césaire ou dépendre de lui sont cités; cent quarante huit auteurs modernes viennent le renseigner sur tout ce qui peut éclairer la *Regula* et sa traduction: archéologie, liturgie, philologie, spiritualité et vie religieuse contemporaine, études spécialisées sur les Règles monastiques anciennes, histoire, etc...

Or ce sont les éléménts même qui causaient une première impression favorable: ampleur des problèmes soulevés, abondance de la documentation, qui vont provoquer la déception à la lecture de l'ouvrage. Très rapidement, on est surpris de rencontrer sans cesse sous la plume de l'auteur des expressions telles que «il est clair que ...», «un tel a prouvé», «on a démontré», «il est certain», «il n'y a pas de doute que ...»; quiconque a abordé sans préjugé les études entreprises sur les textes monastiques anciens depuis au moins un quart de siècle sait ce qu'il en est des preuves et des certitudes; Mère M. C. McCarthy a lu un grand nombre d'articles sur les problèmes posés par les premières règles monastiques, mais leur complexité semble lui avoir échappé. Qu'il suffise de citer deux exemples. Dans le chapitre consacré à la Règle de St Augustin, l'auteur entreprend de faire le point des recherches sur cette question difficile: cela consiste pour elle à résumer les principales théories en présence au moment où elle écrit, spécialement celles de Dom Lambot, du Père Mandonnet, du Père Verheijen, puis à présenter les discussions menées entre ces spécialistes à travers divers articles; jusqu'ici, même si cette présentation est souvent sommaire ou schématisée sans nuance, nous ne faisons pas d'objection: mais en conclusion, l'auteur dit qu'elle accorde sa préférence à la théorie de Dom Lambot, considérée par elle comme la plus judicieuse. C'est ici que la méthode de jugement devient discutable: ou bien Mère M. C. McCarthy a approfondi elle-même la question délicate de la Règle de St Augustin; elle est alors en droit d'appuyer ou de discuter ce que d'autres spécialistes ont pu dire et de faire ainsi avancer les recherches; ou bien elle ne l'a pas étudiée (et nul ne lui en fera grief, car ce n'était pas son propos); on comprend mal alors que la simple comparaison d'articles et d'arguments lui permette de porter un jugement là où les spécialistes sont encore dans le doute; ce n'est digne ni du sujet, ni des savants que l'on cite; un érudit de la classe de Dom

Lambot mérite autre chose que l'approbation de ceux qui n'ont pas de qualification particulière; des travaux de la valeur de ceux du Père Verheijen, dans l'état où ils étaient communiqués au public en 1960 – faits bien établis, mais dont on ne cherchait à tirer que des conclusions partielles et non une théorie – méritaient une autre appréciation que le simple reproche de ne pas concorder avec les vues de Dom Lambot. Encore une fois, ce ne sont pas les positions prises par Mère M. C. McCarthy que nous contestons – encore que la parution récente de la thèse du Père Verheijen sur la Règle de St Augustin les ait rendues définitivement caduques – c'est le fait même qu'elle prenne position avec tant de sérénité devant ce qui était encore un épais maquis de problèmes. Pourquoi se charger de la distribution des prix quand les chercheurs cherchent encore?

Un second exemple, emprunté celui-là à la traduction, révèlera la même tendance à méconnaitre les problèmes. Césaire mentionne parmi les officières du monastère une *primiceria vel formaria*; la traduction propose: «maîtresse de chœur ou de classe», «maîtresse des novices»; or rien dans le contexte de la Règle, ni dans les divers lexiques du latin médiéval ne permet de penser qu'il s'agisse ici de ces deux charges; il s'agit probablement d'une ou de deux officières assistantes de l'abbesse, sans rôle délimité. L'auteur a projeté ici sur le texte de Césaire les catégories familières à la vie religieuse moderne, sans même sembler soupconner qu'une question pouvait se poser, sans se demander si son interprétation correspondait à la réalité de la vie monastique féminine au VIème siècle.

L'entreprise était vaste et difficile; l'auteur a, en somme, sur beaucoup de sujets dit trop ou trop peu; ou bien il fallait faire œuvre de spécialiste, téudier à fond quelques question, en embrassant moins de matière, car qui peut être à même de traiter avec la même compétence critique textuelle, histoire monastique, liturgie (d'intéressantes pages sont consacrés à l'Office divin)? ou bien il fallait se contenter d'une large fresque d'histoire religieuse primitive pour permettre au lecteur d'apprécier un texte qu'il faut remercier Mère M. C. McCarthy de mettre à la portée d'un large public; on pouvait alors rendre grand service et l'auteur avait ce qu'il fallait pour mener cette tâche à bien. Mais il ne peut y avoir de véritable travail sur les textes monastiques anciens sans une double démarche de l'esprit qui manque ici: savoir voir les problèmes, accepter de ne pas pouvoir les résoudre.

92 Vanves, 7, rue d'Issy SR. LAZARE DE SEILHAC O.S.B

G. Rossi Taibbi, *Sulla tradizione manoscritta dell'omiliario di Filagato di Cerami* (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neo-ellenici, Quaderni, 1). Palermo 1965. 86 pp.; 7 pl. Pr. L. 3000.

C'est sans doute un hommage à la mémoire d'Albert Ehrhard que l'Istituto siciliano di Studi bizantini e neoellenici inaugure ses «Quaderni» avec l'étude de G. Rossi Taibbi sur la tradition manuscrite de l'homiliaire de Philagathe de Cérami, indiqué par Ehrhard (*Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur in der griechischen Kirche* III, 631–681) comme l'Homiliaire italo-grec ou l'Homiliaire III en contraste avec celui de Jean Xiphilin (l'Homiliaire I) et avec l'Homiliaire Patriarcal ou l'Hom. II. Après avoir donné un aperçu de l'histoire des éditions de cet homiliaire à partir de l'*editio princeps* de Scorso (... *Theophanis Ceramei ... homiliae* ..., 1644) en déterminant les manuscrits dont les éditeurs antérieurs se sont servis, l'auteur examine un total de cinquante témoins (dont quatre étaient restés inconnus à Ehrhard) pour prouver le fait, déjà signalé par Ehrhard (III, 680), qu'il y a dans la transmission des textes deux traditions assez distinctes, c'est-à-dire la famille italo-grecque qui est la plus authentique, et celle de Byzance, où était arrivé un exemplaire venant de la Sicile dans la deuxième moitié du 13e siècle. L'ordre des homélies, assez arbitraire dans la tradition de l'Ouest, subit l'eurhythmie à Constantinople, c'est-à-dire elle fut adaptée au calendrier liturgique des Orientaux; du reste, aucun exemplaire de la famille byzantine ne contient l'homiliaire entier, pour ne pas parler du fait que dans la plupart des manuscrits de cette tradition l'homélie 23 se trouve mutilée un peu avant la fin. Ce sont là deux critères de poids qui suffisent à laisser tomber la division arbitraire d'Ehrhard (tout inévitable qu'elle fût alors), selon laquelle les mss. sont groupés d'après la mention du nom de l'auteur dans les épigraphes, une division, du reste, qui n'a pas empêché Ehrhard d'attribuer lui-même l'homiliaire, avec la tradition occidentale et sans qu'il y a aucun doute à cet égard, à Philagathe le moine (III, 676 et 680).

Bien que cela ne peut diminuer le mérite de l'auteur, qui a bien osé se plonger dans la mer à boire de l'homilétique byzantine, je regrette devoir remarquer que les rapports des manuscrits dans l'ensemble de la tradition textuelle, ne soient pas devenus tout à fait transparents, malgré le stemma imposant à la fin du livre. La raison est, peut-être, que les descriptions des cinquante manuscrits, bien que fournies de détails qui ne se trouvent pas chez Ehrhard, ne surpassent pas essentiellement les descriptions du

dernier, de sorte qu'on ne se trouve pas à même d'apprécier la valeur des mss. sans assidûment confronter les auteurs l'un avec l'autre. Dans pas mal de cas le résultat est assez décevant, comme le prouvent les exemples suivants. Comparer Rossi Taibbi p. 31 (*Pm*) et le stemma avec Ehrhard III, 641, ms. *i*: on voudrait bien savoir quelle est la justification du stemma devant la remarque d'Ehrhard: «Paris. gr. 1183 (= Rossi Taibbi *Pm*) steht zu dem Ex. g (Berol. gr. 48 = Rossi Taibbi *Ph*) genau in demselben Verhältnis wie das Ex. h (Paris. gr. 1184 = Rossi Taibbi *Pr*).» L'auteur omet, dans la description de *B* (p. 61 s.) un détail qui me semble assez important pour définir plus précisément les rapports entre *B* et *V* (p. 59) et qui se trouve chez Ehrhard 668, rem. 4: f. 156–160^{v} = Vatic. gr. 2009 (= Rossi Taibbi *V*) f. 172, 1. 3 d. dessous – 176^{v}. En outre il serait bizarre qu'il existe une telle affinité dans les rubriques topographiques de *M* (p. 51 ss.) et de *B* (p. 61 s.) sans que cela contredise l'indépendance réciproque de ces deux mss. indiquée dans le stemma. Parmi les autres omissions de moindre importance (comparer p.e. Rossi Taibbi p. 29 (*Mm*^{b}) avec Ehrhard 637 rem. 1: f. 1–3^{v} et 297–298: Jean Chrysostome; p. 36 (*Vp*) et Ehrhard 636, rem. 1, où il donne le témoignage du copiste f. 410^{v}; p. 47 (*Ps*) avec Ehrhard 647 s., qui donne beaucoup plus d'information sur ce ms.), on ne peut pardonner à l'auteur de n'avoir point fait mention du fait surprenant que, dans la rubrique topographique de l'homélie 42 (p. 71), ce n'est pas seulement le Matritensis (*M*) qui nous présente cette information précieuse sur la présence du roi Roger à Palerme, mais qu'il y a aussi trois mss. de la famille byzantine (*Vp*, *Vs* et *Na* – *Na*, du reste, d'une autre branche que *Vp* et *Vs*) qui nous confrontent avec la rubrique ἐνώπιον τοῦ ῥηγὸς Ρόγου (Ehrhard 637, 645 ms. n, et 643, ms. f.). Même si cette constatation ne peut ébranler l'autorité du Matritensis, elle pourrait affaiblir la conclusion de l'auteur concernant le texte de l'homiliaire, pour la constitution de laquelle il veut éliminer toute la tradition byzantine (p. 75). A vrai dire, cette conclusion même me semble prématurée devant le problème de la place de l'exemplaire sicilien transféré à Byzance (*K*) dans le stemma. Les arguments pour faire descendre *K* d'un exemplaire de la fin du 12e siècle (*W*) qui serait aussi à la base d'un petit groupe italo-grec, ne sont pas convaincants: l'auteur reconnaît lui-même le problème p. 74. D'abord, on ne voit pas l'urgence du nombre des homélies, puisque dans la tradition italo-grecque aussi, seul le Matritensis présente l'homiliaire entier avec 96 homélies: tous les autres donnent 60 homélies ou encore moins. Ensuite, les deux exemples des variantes (p. 74) sont trop peu caractéristiques pour

affirmer une non-identité de *K* et *W*. D'ailleurs il serait vraiment intéressant de savoir ce que vaut le ms. d'Andros (τῆς Ἁγίας 5), que l'auteur ne décrit pas, mai qui, d'après Ehrhard (III, 644, ms. h), contient peut-être l'homiliaire complet tout en appartenant à la famille byzantine, parce que Théophane est indiqué comme l'auteur. En tout cas il serait utile de consulter, avant l'édition des 26 *adhuc inedita*, ce manuscrit-ci, aussi bien qu'il serait opportun de ne pas négliger les deux homélies qu'offrent les mss. Vatic. gr. 1276 et 1277 (Ehrhard 653, mss. b et c): ces mss. appartiennent au groupe italo-grec et pourraient – éventuellement – élucider les rapports internes de cette famille.

Malgré les remarques précédentes, auxquelles je voudrais ajouter ma critique sur l'absence d'un index ou au moins de références aux pages dans les légendes (Tav. VII), on ne saurait que savoir gré à l'auteur pour avoir créé une nouvelle base, plus solide que les éditeurs antérieurs l'ont pu faire, pour une prochaine édition des textes inconnus.

Oegstgeest, Aert van Neslaan 602 H. HENNEPHOF

Vigiliae Christianae 22 (1968) 319–321; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.)

Peter Kraft, Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius (Klassisch-Philologischen Studien, Heft 32). Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1966. Pp. VIII, 290. Pr. DM 30.—.

P. Angelicus Kropp O.P., Der Lobpreis des Erzengels Michael (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686). Bruxelles, Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1966. Pp. 111.

Laudes Domini. Tekst, vertaling en commentaar door Pieter van der Weijden (Thesis Vrije Universiteit, Amsterdam). Amsterdam, H. J. Paris, 1967. Pp. 197.

Paul Lebeau, S.J., Le vin nouveau du royaume. Etude exégétique et patristique sur la Parole eschatologique de Jésus à la Cène. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1966. Pp. 320. Pr. Fr.B. 270/Fr.F. 27.—/$7.15.

Bengt Löfstedt, Der hibernolateinische Grammatiker Malsachanus (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia, 3). Uppsala (Stockholm, Almqvist & Wiksell), 1965. Pp. 270. Pr. Sw.Cr. 48.—.

G. Q. A. Meershoek, Le latin biblique d'après saint Jérôme (Latinitas Christianorum Primaeva, Fasc. 20). Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1966. Pp. XV, 256. Pr. *f* 28.50.

Justin Mossay, Les fêtes de Noël et d'Epiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVme siècle. Préface par Dom Bernard Botte O.S.B. (Textes et Etudes liturgiques, 3). Louvain, Abbaye du Mont César, 1965. Pp. 83. Pr. Fr.B.185.

Peter Nagel, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 95). Berlin, Akademie-Verlag, 1966. Pp. XVIII, 120. Pr. DM 21.—.

The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. American Bible Society-British and Foreign Bible Society-National Bible Society of Scotland-Netherlands Bible Society-Württemberg Bible Society, 1966. Pp. LVI, 920. Pr. $1,95 (plastic bound), 4.40 (leather bound).

F. Normann, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 32). Münster i.W., Aschendorff, 1967. Pp. VIII, 192. Pr. DM 32.—/28.—.

T. P. O'Mally, S.J., Tertullian and the Bible. Language – Imagery – Exegesis (Latinitas Christianorum Primaeva, Fasc. 21). Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1967. Pp. XVI, 186. Pr. *f* 19.50.

Origène, Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, s.j. (Sources Chrétiennes, 132). Paris, Les Editions du Cerf, 1967. Pp. 482. Pr. Fr. 45.—.

Alba Maria Orselli, L'idea e il culto del Santo Patrono cittadino nella letteratura latina cristiana (Studi e ricerche, N.S. XII). Bologna, Zanichelli, 1965. Pp. X, 172. Pr. L. 2500.

Lage Pernveden, The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas (Studia Theologica Lundensia, 27). Lund, C.W.K.Gleerup, 1966. Pp. 340. Pr. Sw.Cr. 40.—.

Philon d'Alexandrie, De migratione Abrahae. Introduction, traduction et notes par Jacques Cazeaux, s.j. (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 14). Paris, Editions du Cerf, 1965. Pp. 246.

Ptolémée, Lettre à Flora. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de Gilles Quispel, 2me édition (Sources Chrétiennes, 24 *bis*). Paris, Les Editions du Cerf, 1966. Pp. 116. Pr. Fr. 14.40.

G. Quispel, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle (Supplements to Novum Testamentum, Vol. XV). Leiden, E.J.Brill, 1967. Pp. VIII, 126. Pr. *f* 24.—.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit Carsten Colpe, Albrecht Dihle, Bernhard Kötting, Jan Hendrik Waszink herausgegeben von Theodor Klauser. Lieferung 46: Etymologie (Forts.) – Euphemismus; 47: Euphemismus (Forts.) – Evangelium; 48: Evangelium (Forts.) – Exitus illustrium virorum. Mit Titelbogen zu Band VI; 49: Exkommunikation – Fackel; 50: Fackel – Familie I; 51: Familie I (Forts.) – Fasten; 52: Fasten (Forts.) – Feige I. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1965–1967. Pp. 80 (each). Pr. DM 20.— (each).

Wolfgang Richter, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches (Studien zum Alten und Neuen Testament, Band XV). München, Kösel-Verlag, 1966. Pp. 217.

Rivista Liturgica. Anno 53 nuova serie-n.4-dicembre 1966. Torino, Leumann, 1966. Pp. 467–640. Pr. L. 600.

Igino Rogger, I martiri anauniesi nella cattedrale di Trento. Documenti e monumenti pubblicati in occasione della solenne reposizione delle reliquie il 26 giugno 1966. II. Edizione. Trento, Museo Diocesano, 1966. Pp. 78.

Romanos le Mélode, Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons. Tome IV: Nouveau Testament (XXXII-XLV) (Sources Chrétiennes, 128). Paris, Les Editions du Cerf, 1967. Pp. 604. Pr. Fr. 63.—.

G. Rossi Taibbi, Sulla tradizione manoscritta dell'omiliario di Filagato da Cerami (Istituto siciliano di studi byzantini e neoellenici. Quaderni, 1). Palermo 1965. Pp. 86; 7 pl. Pr. L. 3000.

Lars Rydbeck, Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia, 5). Uppsala 1967. Pp. 221. Pr. Sw.Cr. 42.—.

Aurelio de Santos Otero, Das kirchenslavische Evangelium des Thomas (Patristische Texte und Studien, Band 6). Berlin, W. de Gruyter, 1967. Pp. VIII, 193. Pr. DM 42.—.

Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. Drittes Beiheft zur Halbjahreszeitschrift Antike Kunst. Herausgegeben von der Vereinigung der Freunde Antiker Kunst. Olten, Urs Graf-Verlag, 1966. Pp. 92; 40 pl. Pr. Sw.Fr. 38.— (for members of the society Sw.Fr. 22.—).

Francesco Sciuto, La "gradatio,, in Tertulliano. Studio stilistico. Università di Catania, Centro di studi sull'antico cristianesimo, 1966. Pp. 178. Pr. L. 1800.

Sinesio, A Peonio sul dono. Introduzione, versione e note di Giuseppina Stramondo. Università di Catania, Centro di studi sull'antico cristianesimo, 1964. Pp. 79.

Adolf Smitmans, Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 6). Tübingen J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1966. Pp. VIII, 337. Pr. DM 43.50/38.—.

J.E. Spruit, De juridische en sociale positie van de Romeinse acteurs (Bijdragen van het Instituut voor Rechtsgeschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht, nr. 6). Assen, Van Gorcum & Comp., 1966. Pp. 296. Pr. *f* 25.—.

H. Steneker, Πειθοῦς Δημιουργία. Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie (Graecitas Christianorum Primaeva, Fasc. 3). Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1967. Pp. XXIV, 174. Pr. *f* 19.50.

Θεολογικὸν Συμπόσιον. Χαριστήριον εἰς τὸν καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρήστου (Σπουδαστήριον Ἐκκλησιαστικῆς Γραμματολογίας, 6). Θεσσαλονίκη 1967.

Jan Maria Szymusiak S.J., Grzegorz Teolog. Przedmowę napisał Henri de Lubac S.J. (Starozytna Myśl Chrześcijańska, Tom 1). Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha, 1965. Pp. 660; 1 map. Pr. Zł. 180.—.

Thomas von Kempen, De imitatione Christi – Nachfolge Christi, und vier andere Schriften. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Friedrich Eichler. München, Kösel-Verlag, 1966. Pp. 592.

Klaus Thraede, Studien zu Sprache und Stil des Prudentius (Hypomnemata, Heft 13). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. Pp. 143. Pr. DM 19.80.

Mauro M. Todde, O.S.M., Peccato e prassi penitenziale secondo Lucifero di Cagliari (Saggi e recerche, 1). Vicenza, Studio teologico di S. Maria di Monte Berico, 1965. Pp. 84.

Teologia Espiritual. Revista cuatrimestrial de los estudios generales Dominicanos de España. Vol. IX, núm. 26, Mayo-Agosto 1965. Valencia, Editorial FEDA, 1965. Pp. 193–404.

Franz Unterkircher, Il sacramentario adalpretiano: Cod. Vindobon. Ser. n. 206 (Collana di monografie edita dalla società per gli studi trentini, XV). Trento, Società studi trentini di scienze storiche, 1966. Pp. 152.

G.F.M. Vermeer, Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Egérie et chez Antonin de Plaisance (Latinitas Christianorum Primaeva, Fasc. 19). Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1965. Pp. XXIV, 140. Pr. *f* 17.50.

Vetera Christianorum, 1; 2; 3; 4. Bari, Università degli studi, Istituto di letteratura cristiana antica, 1964; 1965; 1966; 1967. Pp. 190; 234, 20 pl.; 256, 20 pl.; 264.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 26/1: Epistulae Catholicae, 4. Lieferung: 1 Jo 1,1–3,17; 5. Lieferung: 1 Jo 3,17–3 Jo 3; 6. Lieferung: 3 Jo 3–15, Jud, Nachträge, Register. Freiburg, Verlag Herder, 1965; 1966; 1967. Pp. 80; 80; 96. Pr. DM 23.50; 23.50; 28.20 (for subscribers DM 20.—; 20.—; 24.—).— 24/2: Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses, 1. Lieferung: Einleitung, Phil 1,1–25; 2. Lieferung: Phil 1,25–2,15. *Ibid.* 1966; 1967. Pp. 80 (each). Pr. DM 23.50, for subscribers DM 20.— (each).

Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke, eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot. Zürich-Stuttgart, Artemis Verlag, 1967. Pp. 464.

J.W. Wenham, The Elements of New Testament Greek. Based on the Earlier Work by H.P.V. Nunn; Key to the Elements of New Testament Greek. Cambridge, University Press, 1965. Pp. XII, 268; 49. Pr. 18/6 Sh.; 6 Sh.

Maurice Wiles, The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development. Cambridge, University Press, 1967. Pp. VIII, 184. Pr. 27/6 Sh.